

*Mistérios de «huma vida, que Deos
reservou para a protecção
de V. Mageftade El-Rei D. José I»:
território de escrita, caminho de
santidade.*

AUTOR – Maria Estela Antunes Almeida
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA
À FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO EM
Estudos Literários Culturais e Interartes

Maria Estela Antunes Almeida

2º Ciclo de Estudos em Estudos Literários Culturais e Interartes.

Literatura Portuguesa

*Mistérios de «huma vida, que Deos reservou para a protecção
de V. Mageftade El-Rei D. José I»: território de escrita, caminho de santidade.*

2014

Orientador: Zulmira Santos

Classificação: 17 (dezassete) valores.
Ciclo de estudos: dissertação de mestrado.

Mistérios de «huma vida, que Deos reservou para a protecção de V. Mageftade El-Rei D. José I»: território de escrita, caminho de santidade.



Convento do Louriçal, 25/08/2012

Índice

| | |
|---|----|
| Agradecimentos..... | 3 |
| ABSTRACT | 4 |
| RESUMO | 5 |
| Siglas Utilizadas | 6 |
| Introdução..... | 7 |
| Aproximações e “Territórios de Escrita”..... | 8 |
| Capítulo I..... | 15 |
| 1. Os paratextos | 16 |
| 1.1. <i>Compendio da Admiravel Vida de Maria do Lado</i> : do tempo da escrita à data da impressão (1631 - 1762). | 16 |
| 1.1.1. A Dedicatória a El-REI D.JOZE I. | 16 |
| 1.2. Entre o silêncio da escrita e as vozes da “Notícia”. “NOTICIA A QUEM LER” | 19 |
| 1.3. Padre Meftre Theodoro de Almeida: Cenfura do PAÇO..... | 24 |
| 1.4. Vozes e arquitetura do texto | 27 |
| 1.4.1. As fontes /a redistribuição pelas autoras | 30 |
| 1.5. “O corte” / O “trabalho de costura” | 32 |
| 1.6. <i>Compendio da Admiravel Vida de Maria do Lado</i> : fragmentos de uma escrita misteriosa..... | 34 |
| Capítulo II..... | 36 |
| 2.1. Maria de Brito: do nascimento e criação até à idade de nove anos. O início do caminho “Purgativo”. O voto da pobreza. | 37 |
| 2.2. O início do caminho “Iluminativo”: do lugar simbólico do berço à realidade do espaço da casa. | 43 |
| 2.3. Maria de Brito: entre um comportamento modelar e um olhar sobrenatural... .. | 47 |
| 2.4. O retrato modelar da mãe. | 50 |
| 2.4.1. A prática do jejum. A virtude da caridade..... | 50 |
| 2.5. O Sacramento da Comunhão. | 52 |
| 2.5.1. A descrição da primeira experiência mística. | 52 |
| 2.6. O universo masculino: do espaço da casa ao lugar de recolhimento. O Caminho “Iluminativo”. | 55 |
| 2.6.1. Emblemas e símbolos. Entre a imagem circular emblemática do relógio e o ponteiro fictício do número sete. | 57 |
| 2.7. A Oração Mental. <i>Arte de Orar</i> , Diogo Monteiro. Referência /Paralelo com Santa Teresa de Ávila. | 59 |
| 2.8. A categoria do tempo narrativo. A morte da mãe.O Caminho “Contemplativo”..... | 64 |
| Capítulo III | 74 |
| 3.1 Padre Mestre Bernardino das Chagas: Teólogo místico e Confessor. | 75 |
| 3.2 O Voto de Obediência. | 86 |
| 3.2.1 Da obediência a Deus ao voto de obediência ao Confessor e seu Diretor Espiritual – Mestre Bernardino das Chagas. | 86 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 3.3 | As cinco companheiras. Quem eram estas mulheres? | 89 |
| 3.3.1 | Anna Cordeira da Conceição – a primeira companheira | 89 |
| 3.4 | O “Momento de Conversão”. A Virtude da Obediência Evangélica. | 94 |
| 3.5 | Maria de Brito e as Companheiras: entre o voto de Obediência Evangélica e a virtude da Obediência. | 99 |
| 3.6 | Maria de Brito: o momento de desobediência a Anna Cordeira. “As imperfeições” de Anna Cordeira. | 102 |
| 3.7 | Apolónia da Natividade: segunda companheira e donzela. | 104 |
| 3.8 | Catharina do Sacramento: irmã da Serva de Deus e fundadora da Ordem.... | 106 |
| 3.9 | Visões e protagonismo de Maria do Lado: a construção de uma santa portuguesa? | 109 |
| 3.10 | Considerações Finais. As visões de Anna Cordeira. A materialidade da escrita feminina. | 127 |
| | Bibliografia..... | 135 |
| | Bibliografia Ativa..... | 136 |
| | Artigos Científicos /Revistas /Jornais | 138 |
| | Bibliografia teórica..... | 141 |

Agradecimentos

À Professora Doutora Zulmira Santos, minha orientadora da presente Dissertação de Mestrado, os meus particulares agradecimentos por toda a disponibilidade sempre manifestada, pelo incentivo e rumo com que nos seduziu por este projeto de trabalho e pela empatia de conhecimento captada desde o primeiro momento.

À Biblioteca Nacional de Lisboa agradecemos a autorização de reprodução fac-similada do *COMPENDIO DA AMIRAVEL VIDA DA VENERAVEL MADRE MARIA DO LADO*, do seu acervo, que se definiu como a primeira fonte impressa para a investigação do nosso trabalho.

Ao Convento do Louriçal, na pessoa da Madre Maria de Fátima, que nos acompanhou por uma visita guiada a esta Instituição, possibilitando-nos o contacto físico com uma herança histórica e a autorização para fotografar o Convento, deixamos aqui o nosso caro agradecimento.

E, a todos aqueles mais próximos, com quem privei durante a jornada deste moroso trabalho, o José e o meu filho Francisco, por me acompanharem e conseguirem resistir aos silêncios da minha ausência, não me bastam as palavras, porque me assiste a sua ainda presença.

ABSTRACT

RESUMO

A presente dissertação de mestrado configura um projeto de trabalho centrado no estudo do tema da «Santidade» na Época Moderna, selecionando um modelo de uma *Vida* que serviu de *exempla* à escrita de autoria feminina e à posterior edição do texto, a que as Religiosas do Convento do Louriçal concederam o título: *Compendio da Admiravel Vida de Maria do Lado*.

O volume a compreender as quinhentas e dezasseis páginas impressas em Lisboa, na Oficina de Miguel Rodrigues, no ano de 1762, acervo da B.N.L., apresenta-se como um cardápio de escrita ou, antes, escritas, que as autoras se propuseram recuperar, revitalizado por uma memória coletiva que se institui na forma de um narrador anónimo através de um código oral que se vai desfiando, a par com a grafia das suas penas.

Nesta medida, a reflexão que nos propusemos desenvolver foi alimentada por estas duas correntes de escrita.

A presença subsidiária de uma escrita a mando do confessor cria a autoridade do texto e as vozes das Religiosas que dão a forma física ao livro, aparentemente, apropriam-se desse estatuto na forma de um narrador plural que determina a presença inequívoca de um leitor ativo.

Foi precisamente com base nesta relação que as próprias autoras desenham, que nos deixámos capturar pelos sentidos e ausência de sentido do texto, procurando decifrar nos caracteres das diferentes grafias o objeto de sedução de um corpo feminino, que foi crescendo com a narrativa e se tornou para nós como uma espécie de câmara que foi focalizando a nossa atenção.

Assim, o encontro com o texto não foi uma leitura pacífica. Ele exigia a cada momento a presença de um leitor vivo para retroceder nas páginas, a procurar aproximações entre capítulos, a seguir uma ordem previsível que, afinal, nos parece não ter sido conseguida voluntariamente. Todavia, este esforço proposto ao leitor, era recompensado por uma subtilidade barroca das suas autoras que se propunham desviar-nos e reconduzir-nos ao alcance do objeto do nosso estudo.

Na verdade, esta espécie de “jogo” que cruza a vontade das autoras com o desejo de darem a conhecer a *Vida* daquela que foi a fundadora do Convento do Louriçal, aposta numa escrita que cremos não ter sido ingénua. As suas penas mergulham na tinta da mesma forma que o ensaiador vai experimentando, em laboratório, novas experiências.

Siglas Utilizadas

U.N.L. – Universidade Nova de Lisboa

B.U.C. – Biblioteca da Universidade de Coimbra

F.L.U.P – Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Introdução

Aproximações e “Territórios de Escrita”.

No âmbito do projeto de pesquisa, que a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, tem vindo a dedicar ao estudo de modelos de Santidade Feminina no espaço ibérico, especialmente ao período globalmente entendido como a Época Moderna, através da auscultação de conteúdos narrativos, a presente dissertação que nos propomos desenvolver pretende ser um novo contributo, a reunir a outros de que partimos e se perfilaram enquanto instrumentos de análise e cotejo, no espaço das relações intertextuais que foram crescendo à medida da dimensão do volume do *Compendio* que fomos descobrindo.

Sob este ponto de vista, a primeira impressão do contacto com o livro impresso fez refulgir os ecos e o entendimento que transportávamos das leituras de uma literatura da época, contagiados por uma prosa de ficção dos séculos XVII-XVIII, com que já tínhamos trabalhado; por uma literatura feminina conventual fermentada no pergaminho de um discurso epistolar e relatos hagiográficos que partilhavam a mesma consoante, o S, como grafia e significante de uma matéria entendida como “santa”. E por uma representação gráfica setecentista que procurava na linguagem o recheio de emblemas e de símbolos para efeito do próprio ato de comunicar.

Nesta medida, a perceção de um outro ou outros modelos de escrita, desenhados pela pena de um discurso biográfico pareceu-nos a primeira sugestão, assente no próprio título, a conferir ao texto a consolidação do relato de mais uma “vida”, a pretexto de outras “vidas” que visavam servir de *exempla* e modelo espiritual a um público feminino, ainda pouco afeito no entretenimento da leitura e no exercício da escrita.

Tentar explicar este fenómeno histórico-literário de amplo sucesso que teve lugar nos séculos XVI e XVII e atravessou o outro lado do Atlântico, requer invocar-se um dos motivos que deu origem à extensa série de biografias e autobiografias espirituais femininas. Este estímulo resulta do *Livro de Vida* de Teresa de Jesus, sobretudo a partir da edição impressa, em 1588, por iniciativa de Frei Luís de León¹.

¹ Para o estudo desta argumentação que se vai tornando tópica no reconhecimento da Santa de Castela como modelo de outras vidas, v. António Castilho Gómez, *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*, Akal, 2007. Em estudo recente, o artigo publicado pelo autor,

A partir desta data, a obra gozou de uma notável difusão, tornando-se leitura habitual em bastantes conventos, especialmente naqueles fundados por ela: as Carmelitas Descalças.

Em artigo publicado à data de 28 de fevereiro, de 2012, no suplemento literário do jornal, “EL PAÍS”, com o título: “Apareció el demonio y se metió en mi cama”, António Castilho Gómez surpreendia-nos pela natureza do tema que abordava, no espaço deste diário, em virtude da coincidência do tema que era para nós, já por essa altura, objeto de estudo.

O interesse pelo *Compendio da Vida* da fundadora do convento do Louriçal foi estimulado pela professora doutora Zulmira Santos, um campo ainda liberto e que se começou a debastar, após a reprodução da edição *fac-símile* pela Biblioteca Nacional de Lisboa, possibilitando-nos assim o acesso direto às fontes originais. Este trabalho iniciou-se pelo labirinto da leitura que o volumoso texto nos obrigava a percorrer, acompanhados por alguma curiosidade histórica a rodear o protagonismo da figura “devota” na relação de parentesco com o seu meio-irmão, D. Francisco da Cruz, confessor do rei D. João V e Religioso de “Uma Religião muito Santa”, da Companhia de Jesus². E o processo inacabado de uma canonização da protagonista que nunca conseguiu ser reconhecida.

Os primeiros ecos intertextuais que o artigo estabeleceu com a leitura do volumoso texto fez ressoar algumas correspondências, as quais progressivamente se foram tornando mais consistentes numa lógica de argumentação que nos propusemos pesquisar e documentar.

Seguindo o rumo do artigo que nos atraiu, a mediação de Teresa de Jesus, como a de Deus ou de outras figuras celestiais, é um tópico que se repete em muitas autobiografias das Religiosas do Século de Ouro. Na opinião do autor, pode também entender-se como uma estratégia legitimadora da escrita, o que significa, um modo de aventura protagonizado pelo sexo feminino, com certas garantias num “território” que lhe era praticamente vedado, em particular, se a matéria sobre o que escreviam abrangia questões espirituais.

no jornal, “EL PAÍS”, “Apareció el demonio y se metió en mi cama”, Literatura, Papeles Perdidos, Blogs El PAÍS 28-02-2012.

² Esta terminologia é usada pelas autoras do *Compendio*, cap. XXXXV, p. 469: “Profetizou que hum feu irmãozinho, eftando ainda no cólo de fua ama, havia de fer Religioso de huma Religião muito fanta, (da Companhia de Jesus, e foi o Padre Francifco da Cruz) (...)”. A relação de parentesco, no grau de meio-irmão, é confirmada em outro momento do texto, pois Francisco da Cruz é filho do segundo casamento de António do Rego com Maria Soares. Este surge também nos últimos capítulos como possível coautor do texto: “O Padre Mefre Francifco da Cruz, irmão da ferva de Deus, efcreveu alguns fueffos milagrosos, que eftam autenticados, e fe attribuiram aos feus merecimentos: (...)”. *Compendio*, cap. XXXXVI, p. 503.

Na argumentação que expande, o autor recorre à autoridade de alguns exemplos de Religiosas, ilustrativos da tentativa de conquista desses “territórios”, os quais nunca conseguiram colonizar. Isabel Ortiz, em 1564, foi encarcerada por ter escrito e usar a pretensão de dar ao prelo um *Libro de doutrina Cristã*. Neste processo, um dos varões chamados a testemunhar, o doutor Alonso de Balboa, à época vigário geral na audiência arcebispal de Alcalá de Henares, declarava perante os juízes inquisidores do Tribunal de Toledo que tinha advertido a Religiosa acerca do perigo deste tipo de trabalho, recordando-lhe que “as mulheres não deveriam saber mais do que tecer ou bordar e fazer os trabalhos domésticos”. Por conseguinte, em matérias de fé e escrita, o mais prudente seria “calar e encomendar-se a Deus”.

Assim, pensar no feminino e tomar da palavra, em espaço público, um palco dominado hegemonicamente por varões, exigia da parte do sexo mais frágil um ato verbal de contestação contra a subordinação social e as discriminações impostas por um sistema patriarcal, obstáculos diretos com que as mulheres se debatiam no momento oportuno de seguirem a via da instrução. Um outro exemplo, entre vários, completa a argumentação do autor, ao evocar a monja madrilena Maria de Cristo, pela pena da escrita da sua própria autobiografia, concluída no último triénio do século XVII: “A escrever não me ensinaram porque meu pai não quis, pois dizia que as mulheres não tinham necessidade de saber escrever”. Todavia, salvou-a o Senhor, novamente Deus, guiando-a nessa aprendizagem: “por um acaso peguei um dia na pena com a minha mão e comecei a escrever como se o fizesse há muito tempo, tal era a prática com que o fazia”.

Cercadas por tais impedimentos, acrescenta o investigador, seria lógico que as monjas autobiógrafas pretendessem sedimentar este atrevimento a mandado divino. As suas mãos passaram a ser um “instrumento” ao serviço de Deus, do mesmo modo que os seus corpos macerados expressavam os arrebatamentos místicos próprios de uma religião tão atormentada como a da Contra - reforma.

Curiosamente, acrescenta ainda um outro traço comum a estas formas de relatos, considerando que muitos destes textos não são produto apenas de uma pena, pois que a concluir da existência de um protótipo na definição deste género de escrita, este reproduz-se pela repetição de experiências similares em diferentes autobiografias.

Neste perfil, a condição sobrenatural de muitas vivências das Religiosas barrocas foi um outro estímulo anotado para a proliferação desta (s) tipologia (s) textual (ais). Por trás de grande parte destes escritos, encontrava-se regularmente o mandado dos confessores, os quais por esta via podiam aceder ao reconhecimento de

santidade de algumas monjas, convertendo-as em modelos para os demais ou colocar o texto nas mãos da Inquisição para que esta atuasse.

Na espuma da reflexão do autor, cabe-nos agora extrair duas referências deste “território” de escrita feminina, adaptado ao solo português e recuperado pela leitura do *Compendio* que estudámos. Por um lado, a metonímia das mãos femininas das Religiosas, desenhadas na forma de “instrumento”³ que serve a vontade de Deus e do confessor e dão a forma física ao livro. Por outro, a condição excecional e sobrenatural da protagonista, interna ao próprio texto no perfil de um modelo de santidade mediado pelo confessor, costurado e bordado na textura do tecido.

Aproximando um outro território, na coordenada geográfica além Atlântico, o estudo de Maria de Lurdes Correia Fernandes sobre “O Caso de Isabel de Miranda, Tecedeira, Viúva E “Santa”⁴, da cidade de Ponta Delgada da ilha de S. Miguel nos Açores, preenche uma outra forma de escrita que “aliava como diversos outros textos da época, o elogio e a memória daquela “serva de Deus” à finalidade exemplar e útil de admiradores e eventuais imitadores”.

Este *Memorial* redigido pelo confessor e diretor espiritual Fr. Brás Soares com a finalidade de perpetuar as memórias da sua dirigida, resultara da “reescrita parcial” de uma primeira versão, em conjunto com “outro carpacio que incluía os milagres e factos extraordinários da vida desta “serva de Deus”⁵. A posterior decisão da reescrita, ou melhor, a intenção de completar, sublinha a investigadora, este *Memorial*, terá surgido, segundo declaração do confessor, por imposição do próprio convencimento acerca da “santidade da biografada”- um modelo que se impunha de difícil leitura e interpretação por terceiros dificultada ainda pela qualidade física do original. Facto a que acrescentava uma intenção comum, tentando assim satisfazer o desejo de pessoas ditosas na concretização do elogio das memórias desta serva.

Todavia, a dificuldade em reorganizar esta forma de escrita pelo confessor é percecionada pela autora. Não só como resultado da passagem do tempo, uma consequência direta que distanciava os acontecimentos narrados do presente da escrita, como também pela progressiva fragilidade da memória do autor que ia dificultando a ordem sequencial da narrativa e a transparência das memórias da biografada. Assim, numa tentativa de classificar o texto, conclui que tal *Memorial*, “mais do que um texto sequencial – que não é - pretendeu ser um repositório de memórias que outros deveriam ordenar (...) facto que, diminuindo-lhe o valor literário, aumenta o seu valor

³ A correspondência da escrita representada na forma de “instrumento”, sob mandado divino, é anunciada pelas autoras no paratexto, que mais à frente analisamos.

⁴ Maria de Lurdes Correia Fernandes, “A Construção da Santidade nos Finais do Século XVI. O Caso de Isabel de Miranda, Tecedeira, Viúva e “Santa” (C. 1539-1610). Piedade Popular. Centro de História da Cultura Terramar. Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 1999.

⁵ Idem.

documental, na medida em que não está limado de muitas arestas que o género hagiográfico na sua divulgação pública certamente excluiria ou, pelo menos, condicionaria”⁶.

No juízo da investigadora, se a ausência de critérios próprios do género hagiográfico dificultava o trabalho de laboratório do confessor na construção de um modelo de santidade, de um outro modo esta ausência literária reverteria a favor da recuperação de conteúdos documentais que não seriam possíveis de identificar num quadro de seleção.

Este valor documental extraído nas margens do texto, cremos ser também possibilitado por outros registos com que nos cruzámos no nosso estudo: a valência de um registo oral em paralelo com o registo escrito, no transporte de uma memória coletiva, que “outros” poderiam “ordenar”. Sem desacreditar a presença dos géneros, ele flui e percorre os interstícios do texto.

Numa e última aproximação, que nos propusemos apresentar como introdução ao nosso estudo, a comunicação de Célia Maia Borges⁷ desenha o espaço Atlântico, do período colonial num movimento de circulação de troca de produtos através de uma exportação de açúcar, tabaco e escravos e de uma importação de livros e de um ideário religioso que teve berço na Península Ibérica, expandindo-se na forma de diferentes matizes pelo sul da Europa e colonizando alguns países da América do Sul, propondo como exemplo o Brasil, estudo em que recai o tema da sua comunicação.

O caso particular da Santa de Castela é filtrado pela investigadora como um modelo que influenciou por meio dos seus escritos outras mulheres do seu tempo, estendendo-se até aos séculos XVII e XVIII. A propósito da sua produção narrativa, a mesma considera que “pode-se mesmo dizer que a sua escrita se aproxima mais do romance do que da alta literatura espiritual, daí talvez a atração que exerceu sobre muitas pessoas”⁸.

Espelhando os traços que caracterizam a matriz da sua escrita, Teresa de Ávila apresenta-se como uma mulher “comum”, pecadora, “a quem Cristo elegeu”, pese embora as imperfeições cometidas. Através da sua experiência mística, ela conseguiu recuperar as imagens de um quotidiano para revelar e confirmar os arrebatamentos de alma que a possuíam. Ao partilhar a visão mística do seu tempo, ela soube reinterpretá-lo através de uma escrita simples que permitia a “ponte entre uma cultura

⁶ Idem.

⁷ Célia Maia Borges, «Santa Teresa e a espiritualidade mística: a circulação de um ideário religioso no mundo Atlântico», in “Atas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedade”. U.N.L., pp. 1-10.

⁸ Idem.

erudita e uma cultura popular”⁹. Apropriando-se de um modelo de santidade existente, conseguiu actualizá-lo e projetá-lo, proporcionando às mulheres um possível caminho de realização enquanto indivíduo.

A construção social da santidade, acrescenta a investigadora, exigia o reconhecimento por parte de terceiros do *dom*. No que se refere às mulheres, a procura de uma mística poderia ser a ponte para a construção de uma condição de superioridade, traduzida por uma linguagem de afirmação própria da sua “identidade”. Essa possível “identidade” que a autora refere ter sido criada por Teresa de Jesus inconscientemente, configura-se como espaço de realização, um “*Locus* de afirmação de suas identidades”¹⁰ transferidas para o sexo feminino.

A apropriação desta linguagem, aparentemente distanciada do valor de santidade em si, que a mesma distingue, é completada pelo estudo recente de Wiliam de Sousa, apoiando-se na reflexão de Alison Weber acerca da escrita da santa de Castela: “Ela conseguiu driblar as restrições e suspeitas pendentes sobre a escrita e a condição femininas por meio de uma “retórica da feminilidade”.¹¹

Esta atração por uma nova retórica construída em território feminino, poderá ajudar a explicar o fenómeno de sedução da leitura nos “territórios” por onde chegaram os escritos da santa. Torna-se conclusivo para Célia Maia Borges que as suas leituras fertilizaram a candidatura de muitas religiosas à fama de santidade.

Sabe-se que muitas mulheres, a partir de finais do século XVI e no decorrer do século XVII, de distintas categorias sociais, procuraram o caminho da santidade. Leigas, principalmente vinculadas a uma ordem terceira, e religiosas, compunham a lista de candidatas a uma vida de perfeição. A difusão de algumas técnicas oracionais para se alcançar um estado de contemplação foi fundamental neste processo, quer no decurso do século XVI, quer no seguinte e mesmo na primeira metade do século XVIII. A oração mental encontrou eco num vasto público interessado em reconciliar-se de forma intimista com Deus possibilitada por um estado unitivo, tornando-se um *topos* em muitos dos escritos de religiosos da época. Na segunda metade do século XVI, Frei Luís de Granada dedicou uma parte dos seus escritos a divulgar semelhante forma de oração, que entendia como prática de uma verdadeira devoção e possibilidade de alcançar o caminho da perfeição. No caso particular de Teresa de Ávila, ela pôs igualmente em prática os exercícios desta prática íntima de devoção.

⁹ Idem.

¹⁰ Idem.

¹¹ Cf. William de Sousa, «Santidade feminina no Rio de Janeiro setecentista: fragmentos da vida e da experiência religiosa de Jacinta de São José (1765-1768)». Rever. Nº1. jan – junho. 2012.

Não obstante a intimidação inquisitorial sobre estas práticas, sobretudo em relação a alguns excessos, a oração mental foi enfileirando progressivamente mais adeptos, quer como consequência da circulação de manuais, guias espirituais e tratados retóricos¹², quer mesmo por simples conversas quotidianas onde se trocavam impressões. A possibilidade de experimentar a união com Deus atraía inúmeras pessoas e o convite à abertura de uma outra realidade funcionou como sedução para muitas mulheres. No foco desta devoção, sobressaíam na tradição dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, os exercícios espirituais de Jesus sofredor, a concentração no retrato da Paixão de Cristo, uma imagem cristalizada por Teresa de Jesus.

Recuperando alguns dos tópicos de matriz hagiográfica que temos vindo a seguir, numa tentativa de aproximação e interpretação ao “objeto” do nosso estudo, que mapeámos na linha geográfica do centro, em território nacional, torna-se importante a interceção de Pedro Vilas Boas Tavares, que passamos a citar.

“As ordens terceiras e este tipo de recolhimento de beatas, rapidamente atraído e assimilado institucionalmente pelo mundo conventual, aparecem como a solução para muitas mulheres devotas que, espiritualmente despertas por uma missão ou um apostolado mais eficaz nas suas respetivas terras, e desejando mudar as suas vidas, queriam evitar a rigidez de uma clausura (...)”¹³.

Neste excurso, acrescenta o investigador, várias religiosas e beatas seguiram este caminho, conseguindo aceder à condição de santidade. Uma condição acessível fora dos claustros¹⁴, e permeável a uma transmutação de “estado”, no caso particular do segundo grupo de mulheres, as quais por esta via poderiam perseguir e concretizar “o sonho de novas aventuras, ainda que em âmbito espiritual”¹⁵.

¹² Um exemplo português completará o nosso estudo: Diogo Monteiro, *Arte de Orar*, edição *fac-símile*, 1630, B.N.C.

¹³ Pedro Vilas Boas Tavares, *Beatas Inquisidores e Teólogos. Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*. Edição do Centro Inter-Univesitário de História da Espiritualidade, Porto, 2005, p.153.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Célia Maia Borges, «Santa Teresa e a espiritualidade mística: um ideário religioso no mundo Atlântico» cit.

Capítulo I

1. Os paratextos

1.1. ***Compendio da Admiravel Vida de Maria do Lado: do tempo da escrita à data da impressão (1631 - 1762).***

1.1.1. **A Dedicatória a EI-REI D.JOZE I.**

Quando no ano de 1762, saía do prelo, na Oficina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentíssimo Cardeal Patriarca, com as Licenças necessárias, o *COMPENDIO DA ADMIRAVEL VIDA DA VENERAVEL MADRE MARIA DO LADO*, haviam decorridos cento e trinta anos à data do falecimento da Serva de Deus.

Na Dedicatória a EI -REI D. José I, que serve de abertura ao livro, as autoras do *Compendio* oferecem a materialidade de uma *vida* impressa, que Deus reservou a sua Majestade para proteção da sua própria vida. A distância temporal que baliza a fronteira entre o tempo da escrita, a avaliar pelo Prólogo do manuscrito da autoria do Mestre Espiritual, Frei Bernardino das Chagas (1631) e os escritos de autoria feminina, pela pena das duas companheiras: Anna Cordeiro da Conceição e Apolónia da Natividade num período que terá correspondido, aproximadamente, entre o mesmo ano do manuscrito e a data de 27 de abril, do ano de 1632, dia em que a Serva de Deus passou à eternidade “com mais de finco luftros”, uma outra distância temporal contabiliza os cento e vinte cinco anos que as autoras registam. O ano em que foi concluída a escrita do *Compendio* (1757), a ajuizar pelas datas de emissão das Licenças do Santa Ofício (1758) cujo exemplo, o Padre Teodoro de Almeida ilustra na competência do seu parecer e o ano de 1762, a última data assinada pelo Censor, confirmando-se assim a interdição do texto por um período de quatro anos no Tribunal da Inquisição. Uma obra agora concluída que reúne os desejos das autoras e se apresenta no presente como “aparato” da escrita de uma *Vida*.

Num processo retrospectivo de autoria de escritas acerca da *vida* da biografada, as autoras aproximam cronologicamente as pretéritas impressões biográficas que localizaram no recheio das “primeiras memórias do convento do Louriçal”, cujo protetor El-Rei D. João V, glorioso pai de sua Majestade, permitira a divulgação das *memórias* deste convento. Este motivo estabelece a ponte com o presente materializado no perfil das pretensões das autoras, ao reunirem a escrita das suas memórias “as noffas [memórias]” a quem deviam a sua fundação, e no desejo de poderem ver a obra impressa.

A justificação do pedido, sublinhado pela incompletude da *vida* daquela que foi a sua fundadora, é sustentado, em parte, pela diversidade e fragilidade dos discursos “as efpecies daquela obra, [onde] apareceu huma breve notícia defta vida, mas tão breve, que apenas ocupou huma parte daquele corpo”¹⁶. Por isso, reiteram o desejo de restituir por inteiro a sua *Vida*, um propósito que Sua Majestade devia em memória à vida da Serva de Deus, a avaliar pelas “milagrofes, e fantas ambiçoens defta Veneravel”, pois já na altura quando ela na presença de Deus [vifta de Deos] pedira a real vida do Senhor Rei D. João V., viu que pedia com interesse próprio, porque na forma do milagre, libertava as esperanças desta fundação. Também sua Majestade, El-Rei D. José I, é tributário desse benefício, porque a serva de Deus ao dilatar aquela *preciosa e Auguftiffima* vida do Rei, o Senhor D. João V. concebia um outro e glorioso princípio, que era o seu nascimento.

Reiteram, ter sido intenção de Deus repartir entre sua Majestade e o *Auguftiffimo* Rei o Senhor D. João V., como entre pai e filho, no Louriçal, concedendo ao pai a fundação do convento para desempenho do seu voto; e ao filho a *Vida* desta *Veneravel* para estímulo da piedade e sua proteção.

¹⁶A obra a que as autoras se referem, cremos ser da autoria do padre Manoel Monteiro, da Congregação do Oratorio, Examinador das Três Ordens Militares. *HISTORIA DA FUNDAÇÃO DO REAL CONVENTO DO LOURIÇAL DE RELIGIOSAS CAPUCHAS, Efcravas do Santiffimo Sacramento, E vida da Veneravel MARIA DO LADO, SUA PRIMEIRA INSTITUIDORA, e de algumas Religiosas, que fallecerão no mefmo Convento com opinião de virtude*. Escrita, E Offerecida A ELREY NOSSO SENHOR D.JOÃO V. OFFICINA DE FRANCISCO DA SILVA. LISBOA. ANNO DE MDCCL. Obra que nos foi facultada pelo Convento do Louriçal. A presença do discurso epistolar, da autoria de Frei Bernardino das Chagas, na carta escrita em resposta a D. Ifabel de Castro Cômendadeira do Real Mofteiro da Incarnação, sobre Maria do Lado, poderá ser “a breve notícia defta vida” que as autoras mencionam. Edição *Fac-Símile*, Imperitura ALCALÁ, 2008.

Deste modo, vai Deus vinculando à Coroa de Sua Majestade um convento, que sendo dos mais novos na fundação, terá estimações de “morgado”. Por isso, propõem-se restituir-lhe o que lhe pertence e que lhe devem há muito tempo. “Ella”, a obra impressa, e nós, o convento, somos da real proteção de Sua Majestade. E, com o reconhecimento que lhes assiste na sua humildade tão cheia ou tão confusa de benefícios, oferecem a Sua Majestade “aquillo” que pela sua Real Piedade é todo seu.

Acrescentam, ainda, serem incompreensíveis “os segredos da Divina Providência”, nas conjecturas dos juízos humanos. Talvez queira Deus chamar Sua Majestade para “Propagador defte [seu] Inftituto”, tal como quis que o Senhor D. João V. fosse o seu Fundador. Por isso, auguram para Sua Majestade a reserva concedida por Deus da segunda pedra, assim como a reservou na qualidade da primeira, nas mãos do *Auguftiffimo Senhor*, seu pai. Deus poderá também *mover* o Real ânimo de Sua Majestade a fim de promover maiores cultos à Sua Venerável Fundadora, na confirmação, da “vifta defta prodigiofa vida”.

Por último, sintetizam o conteúdo da mensagem no pedido formal de uma súplica que dirigem a Sua Majestade, como seu interlocutor e intercessor da escrita desta *Vida* que pretendem venha a ser impressa: “Eftas fupplicas propoftas por V. Magestade ao Supremo Oraculo da Igreja ferão muito atendidas pelo Patrocínio, e pelo merecimento da caufa”. A cumprir-se seu intento, em tudo lhe ficarão em dívida. E, já que Deus se incumbirá de cobrar as suas dívidas, porque toma a si as obrigações dos pobres, resta-lhes a elas oferecerem-lhe o melhor que Deus lhes deu, que se encontra nesta *Vida*, essência com que animam as suas e se “ennobrecem as noffas memorias”.

Digne-se Sua Majestade em aceitar esta oferta e protegê-la. Ela será um resultado natural da sua Real grandeza, cristandade e liberalidade, através da qual pedem com maiores obrigações que sentem aos vassalos de El-Rei.

1.2. Entre o silêncio da escrita e as vozes da “Notícia”. “NOTICIA A QUEM LER”

As vozes de um discurso narrativo polifónico que se anunciam neste paratexto, em forma de Dedicatória, dirigida agora ao leitor – verdadeiro destinatário desta obra, cuja matéria resultou “Desta vida”, é um compêndio das prodigiosas ações da Venerável Madre Maria do lado, célebre pelas suas virtudes e, ainda mais célebre, pela “occafiação, e fundação defte convento do Santiffimo Sacramento do Louriçal”.

O desejo e a intenção de oferecimento deste exemplo em prol de uma utilidade e “lição publica”, justificam a obrigatoriedade de estas religiosas darem a conhecer ao mundo sua Veneravel Madre Fundadora, ela que foi a “Auctora, Meftra, e Inftituidora tãobem” da primeira Regra de Santa Clara.

Uma obrigação e uma razão particular, que é a Regra das suas vidas, a que chamam de *Vida Revelada*. E outras razões que o leitor encontrará nesta obra, subordinadas a um compromisso para com Deus, uma veneração para com sua Madre Fundadora e uma outra atenção com o mundo, para, assim, darem a ler, “ou a ver huma imagem daquela vida, que he toda a noffa alma”.

As virtualidades ficcionais do ato de leitura criam, deste modo, no “pio leitor” as expectativas do sentido da visão, potencializadas pelo poder da imagem sugerida por aquela *Vida*, que se recria e desdobra numa visão interior, focalizada no objeto e lugar que é a alma. E toda uma Vida que sentem por obrigação agora revelarem, neste tempo presente distanciado de um passado ressentido porventura de alguma inocente negligência, a mesma com que tentam justificar de “cobardia” própria do sexo feminino, juntamente com o “recolhimento” da sua clausura. Uma privação em que foram forçadas a substituir seus maiores desejos a preço de suas grandes dificuldades.

Porém, é seu entender, ter chegado o momento casuístico, circunstanciado por o que parece ser uma “providencia mysteriosa”: esta *Vida* tem “huma grande preciofidade no artifice”. O autor de grande parte desta composição é obra do Diretor, “que foi da Veneravel ferva de Deos o Padre Meftre Frei Bernardino das Chagas Religiofo da noffa Ordem Serafica da provincia de Portugal, Religioso veneravel pelo merecimento de fuas grandes virtudes, e letras, e para nós venerabiliffimo, e de eterna memoria pela gloria de fer o inftrumento que Deos efcolheu para o governo da grande alma da noffa Veneravel Madre, e pela divida, em que lhe eftamos como devedoras, do noffo principio á fua, direcção, e efpirito”.

O tópico de cariz hagiográfico representado por uma escrita sob “mandado de Deus” concorre como instância de legitimação da escrita desta “composição” que pretendem venha a ser recuperada. Como argumento, defendem a eleição divina do seu progenitor, metonimicamente representado por um “inftrumento”, um intermediário de dimensão divina que autorizará o motivo da escrita desta Vida porquanto [Elas] lhe são devedoras E, de um outro *Lado*, preenchido pelo voto de obediência que sentem por dívida para com o Mestre e confessor de sua Veneravel Madre.

Uma dicotomia que converge para uma mesma finalidade: a perpetuação desta “fua santa lembrança”, acomodada em cada imagem e empuxada em cada letra. Porque “ifto fam as obras, copias, e retratos dos feus Auctores”.

O efeito semântico sintetizado pelo uso da forma do plural reproduz-se em disseminações de natureza textual, num hibridismo discursivo polimórfico catalisado pelos diferentes narradores, que são os seus Autores.

Este seu primeiro Autor – o venerável Padre, tinha composto e ordenado a vida desta sua filha espiritual. O inexorável e atrevido tempo destas “memórias” danificou algumas, mas a Boa Vontade de Deus ordenou que “huma boa parte”, fosse salvaguardada, o que bastará para dar conta do valor desta obra.

E, a fim de “a darmos a ler, fielmente a tranfcrevemos como fubftancialmente a achámos efcrita pelo mefmo venerável Padre Meftre Frei Bernardino das Chagas, o qual a principiou com a plena intenção de a dar ao prelo; porque lhe escreveu Dedicatória ao Excellentiffimo, e Reverendiffimo Senhor D. Francisfco de Caftro Inquisidor Geral naquele tempo; e hum precioso Prologo dirigido aos Qualificadores, e Leitores da obra, do qual trafcreveremos aqui fielmente alguns parágrafos para maior autoridade”.

O texto que estas religiosas têm por intenção de dar a ler, exige uma preocupação por um *Labor* copioso destas “memórias”, cujo autor principiou com a intenção de o dar ao prelo. Os paratextos confirmam o propósito de seu progenitor, sendo este certificado pelo testemunho escrito de um “precioso Prologo”, do qual se propõem transcrever com fidelidade alguns dos seus parágrafos, contributo que relevam para reconhecimento e *Auctoritas* desta sua obra.

Esta autoridade que aduzem ao texto e ao seu autor, bastará para explicar ao “Leitor medianamente instruído nas regras da História, e principalmente na Crítica Sagrada sobre as vidas dos Fervos de Deus”, que merecem mais crédito as [obras] que foram escritas pelos seus confessores sobre as quais não recai qualquer suspeita de “lifonja”, de louvor fingido, ou de “engano”¹⁷.

A ordem cronológica do tempo histórico cruza-se assim com um tempo narrativo presente, representado na expressão da força ilocutória deste segundo narrador e locutor, signatário de uma autoridade de que paralelamente se reconhece para com o leitor e destinatário desta obra, através do conteúdo proposicional de uma declaração e asserção como uma verdade a seguir:

“Nós declararemos com toda a brevidade, até onde he composição do feu venerável Director; e o pouco, que não he feu, he fielmente o que efcreveram, e disseram da sua morte as suas veneráveis companheiras, e profforas do recolhimento, teftemunhas tanto mais abonadas, quanto mais cheias das evidencias da vifta”.

Às evidências de uma escrita autorizada por este venerável Diretor espiritual que as autoras se propõem sublinhar, aflui uma segunda autoridade, testemunhada por um registo escrito e oral feminino, certificado pelo selo da fidelidade do que escreveram e disseram “suas veneráveis companheiras” no momento da morte de Sua Mãe.

Uma fidelidade da escrita que decorre paralelamente da fidelidade da função de “testemunha”, creditada em função de uma realidade física presencial, mas também abonada e potenciada pelo sentido da visão, no registo de sinais e “evidencias de vifta”.

Neste excurso, desenham uma arquitetura textual que tentam expor ao Leitor: um alicerce pedagógico, direcionado pela virtude da “piedade”, que creem em sede de cada leitor, orientado por uma função proativa no exemplo desta “lição”, que procura não o que “deleita”, mas sim o que “espiritualiza”. Uma matéria assente em pilares de verdades sinceras outorgadas pelo rumo de uma história e preteridas por um presente repassado de descrédito para com tão elevados conceitos, mas augurada e profetizada por um tempo futuro – “Tempo virá...”, guiado pela Vontade de Deus, em que do lugar dos púlpitos se “ouvirão os elogios defta ferva de Deus”.

¹⁷ A autoridade reconhecida aos confessores a pretexto da sua escrita, apresenta-se como um argumento que as autoras transferem como legitimação da sua escrita.

A este momento prolético, antepõem estas religiosas um pretérito remoto coincidente com o momento do ato de enunciação:

“Finalmente oferecemos neste volume com mais largueza o que terás lido com impacientes defejos de maiores noticias em hum compendio manufcrito, que compoz o mefmo venerável Padre Mefre Bernardino das Chagas, á infancia (como se póde conjecturar) de algumas peffoas virtuosas, que queriam saber o conceito que o mesmo Padre fazia desta ferva de Deos:”.

O discurso modalizador parentético apresentado como uma conjectura, apresenta-se neste paratexto como um sinal, um primeiro indício no conjunto de vários indícios, que pensamos estar reunidos e submersos ao próprio texto. A mediação de pessoas virtuosas, num contexto de relações familiares e sociais é sugerida como um ponto a definir em um outro pilar na arquitetura do texto, um ponto de encontro e de reencontro de diálogos e impressões intermediadas por este Padre, cujo alto conceito lhe permitia ajuizar sobre o “conceito” que este mesmo “fazia desta ferva de Deos”.

A referência ao manuscrito da sua autoria, surge, assim, como um acontecimento de uma escrita consequente que vem testemunhar o rigor e a credibilidade do discurso que se propõem reunir. «[...] he mui preciofo este manufcripto compofo no anno de 1631, e assignado pelo mefmo veneravel Padre Mefre Frei Bernardino das Chagas, o qual tem huma atteftação do Excellentiffimo, e Reverendiffimo Senhor D. Miguel da Annuniação Bifpo de Coimbra¹⁸, Conde de Arganil &c.[...]»

Também a *Cronica Serafica* do Padre Frei Fernando da Soledade, o *Agiologio Lufitano* composto Jorge Cardoso, e outros, fazem menção da Vida desta “Veneravel ferva de Deos”. Por entre as referências textuais que estas religiosas vão descolando, descobrem-se genuínos documentos históricos a favor da verdade desta Vida. Sobressai, em lugar distinto, o nome do erudito e bem conhecido “Padre Mefre Manoel Monteiro Congregado da Congregação de S.Filippe de Neri”, o qual compôs um famoso livro (1750), a que deu o título: *Hiftoria da fundação do Real convento do Lourifal de Religiosas Capuchas efcravas do Santiffimo Sacramento: e vida da Veneravel Maria do Lado fua intituidora&c.*

¹⁸ D. Miguel da Anuniação, Bispo de Coimbra, que foi chefe espiritual do Movimento da Reforma chamado “Jacobeia”, fundou a Academia Litúrgica, justamente por o seu interesse erudito e o tratamento de toda a documentação.

E retomando, por último, o rumo de um destinatário direto, - o piedoso leitor, uma breve Dedicatória remata as pretensões das autoras, subscrita pela Abadessa e Religiosas do Santíssimo Convento do Louriçal:

“A’tua piedade, utilidade, e primeiro que tudo á maior honra, e gloria de Deos, oferecemos esta obra; Deos, que he o feu Auctor, a continue nos coraçoens de quantos a lerem; para este fim rogamos ao pio Leitor não deixe de notar com reflexão o que lhe poderá ferver de doutrina, auxilio e admiração”.

Um Autor, um “pio Leitor”, uma “obra”. Doutrina, auxílio, admiração. Duas proposições verdadeiras desenhadas pela representação do mesmo número três.

1.3. Padre Meftre Theodoro de Almeida: Cenfura do PAÇO.

À data de 27 de Setembro, do ano de 1758, no espaço da Cafa de Nossa Senhora das Necefidades, em Lisboa, o Padre Meftre Theodoro de Almeida da Congregação do Oratorio assinava a *Cenfura do PAÇO*, do *Compendio da vida da Veneravel Madre Soror Maria do Lado*, a pedido de Sua Mageftade, D. JOZE I., REI DE PORTUGAL § c.

Nas breves páginas que compõem o seu discurso, em resposta à petição de Sua Majestade, como era comum na actuação da chamada censura tripartida, sobressai a emoção individual do oratoriano, como é sabido muito sensível à dimensão mística¹⁹, fermentada e construída pelo efeito do ato de leitura que confirma com a sua pena, referenciando naquele grosso volume de textos dispersos, a presença de fólhos vivos que refletem a Vida de uma figura humana. E, em contornos imprecisos, as linhas de um retrato que serve de deleite à alma, que conforta, alegra e espiritualiza...

O uso do discurso narrativo na primeira pessoa ancorado por um *pathos* individual, é transferido, por um leve momento, para um sujeito plural, que recria essa emoção sob um efeito coletivo, assente num tom panegírico ao evocar “efta purifima Alma”, eleita por Deus desde o berço, na metáfora de um “tesoiro das riquezas da sua Bondade”, e criada para que se cumpra na terra a Gloria do Céu.

A antítese terra /Céu que o autor procura aproximar, ocultamente intermediada por uma “relação” de paridade, na forma de correspondência e em diálogo entre esse ser feminino e a Voz masculina celestial que, da esfera do silêncio e do invisível, comunica e conduz o leme desta gloriosa empresa na terra, dispensa, em seu parecer, pormenores biográficos, ambiguidades quaisquer rodeios... como mais à frente confirmará.

“Quanto a mim, não era precizo divulgar-se a sua vida, bafta saber-se que foi Mai de taes filhas, e que Deos a efcolheu para pedra fundamental de tão alto edifício, como hoje é o Convento do Louriçal”.

¹⁹ Zulmira Santos, *Literatura e Espiritualidade na Obra de Teodoro de Almeida (1722-1804)*. F.C.G. Lisboa, 2007.

A forma do presente verbal com que ergue o discurso dirigido a Sua Majestade firmado no “alto edifício”, erigido sob a sua égide, requer sublinhar a “Grande Virtude defta Serva do Senhor” tributária dessa “religiozifima família”, cujo alto conceito é, em seu juízo, “um milagre perpétuo do Grande Poder de Deus” e [Ela] um testemunho particular da contínua maravilha de “Fua Graça”.

Deste modo, julga poder despenderem-se alguns desses “artefactos” que reúnem essa admiração coletiva: “o Grande Dom de profecias, os milagres, os Extazis maravilhosos, os Raptos continuos, as rarifimas penitencias...”. E, por imposição da memória de suas virtudes, caprichosamente guardadas no “Clauftro” por suas filhas, na moldura de um retrato ou por distensão em esta vida, “jufto é agora se publique (...) de fua prodigiosa Mai”.

Novamente, apelando ao momento do presente, que cruza com o passado, inverte as linhas do desenho da moldura feminina, para que se conheça em primeiro lugar esse retrato exemplar, modelo de virtudes, de que foram seguidoras suas virtuosas filhas, cujo alto conceito deixou por herança a essa religiosíssima família.

“Já que eu até-agora, e muitos também comigo, pelo que fabiamos das filhas, faziamos um alto, mas jufto conceito da Mai, agora conheça o mundo, vendo o retrato da Mai, qual é o exemplar que imitação fuas virtuosas filhas, que tanto escondem de nós as fuas eroicas acfoens, para agradarem mais ao feo Divino Efposo”²⁰.

Assim, torna-se oportuno que Sua Majestade conceda a “estas fantas Religiozas a licenfa que pedem; porque não convem por mais tempo ter ocultas as maravilhas do Senhor”. Se Deus criou esta alma para glória do Santíssimo Sacramento, sacrilegamente ultrajado no roubo da igreja de Santa Engracia, e instituiu esta “Santa família com estas suas Religiosas”, é seu parecer que o momento presente seja sugestivo à recolha desses frutos do passado, na forma de exemplo de uma “lição de tão fanta lftoria”, alcançando esse efeito pedagógico através deste *Compendio*.

Por esta via, “afervorando os ânimos pios no amor ao Divino Sacramento”, Deus encontrará nele a expressão de um interlúdio, um efeito sonoro de “tão fanto Instituto”, como eco de sua Glória na terra, na voz desta “fua amada ferva”.

²⁰ Cenfura do Paço do Padre Meftre Theodoro de Almeida da Congregação do Oratorio.

A mesma que, num tempo anterior, alcançou com suas orações a saúde do “nofo Grande Rei, do comum Pai o Senhor Rei D. João o V. de fempres faudoza memoria”.

E de quem se espera no presente “efpero eu que com animo agradecido a todo o favor e protecfão, que em Vofa Mageftade experimentaram as fuas filhas, configa do Senhor a continuafão da necefaria e amavel vida de Vofa Mageftade” (...).

“Efte é o meo parecer por não encontrar nefta obra coiza que encontre os Reaes Decretos de Vofa Mageftade. Vofa Mageftade ordene o que for de feo agrado”.

1.4. Vozes e arquitetura do texto

“Caminhar e /ou escrever, é o trabalho sem tréguas, pela força do desejo, sob as esporas de uma curiosidade ardente que não poderia deter”.

Michel de Certeau

No prefácio da segunda edição da obra, *A Escrita da História*²¹, o autor partindo de uma metáfora “erótica” e “guerreira”, imbuída de um sentido “mítico”, descreve a chegada salvífica de Américo Vespúcio à América Latina, caminhando pelo mar e trazendo com ele as “armas europeias de sentido” com que regressará ao Ocidente para descrever as imagens de um paraíso.

A partir do corpo de uma mulher índia, espaço não nomeado e que desperta pelo toque de sensações exóticas, “o conquistador irá escrever o corpo do outro e nele traçar a sua própria *história*”²². Este espaço desconhecido e sedutor, no desenho de um corpo feminino como uma “página em branco de papel”, objeto de que se apropria o seu “conquistador”, disfarça-se, sombreia-se e oculta-se por um “discurso de poder”, uma forma linguística de colonização desse corpo, através de uma “escrita conquistadora”.

Esta, a escrita, manifestação linguística de um “querer ocidental”, apropria-se do lugar do outro que transforma por um processo de operacionalização em “sistema de produção”. A partir de um “corte” entre o enunciado e o objeto de enunciação, entre um “querer escrever e um corpo escrito (ou a escrever) produz-se a “história ocidental” na revelação da escrita como uma prática histórica que remete para uma modernidade.

Numa tentativa de delimitação de algumas etapas cronológicas que comandaram essa prática, o autor situa o século XVI como representação de uma organização “etnográfica” da escrita que se constitui na teia de relações com uma “oralidade” “primitiva”, “tradicional” ou mesmo “popular”.

²¹ Michel de Certeau, *A Escrita da História*, Gallimard, 2005, pp. 9-10.

²² Idem.

Por sua vez, os séculos XVII e XVIII, são coordenadas temporais de “Escritas Cristãs”, legíveis na arquitetura de um “cosmos religioso”, na forma de “representações” genuínas ou fundadas em “superstições”, as quais marginalizadas por um sistema “ético e técnico” dessas práticas, se reproduzem em modelos de escrita capazes de construir uma história humana.

Uma história humana, construída adentro em um “cosmos religioso” e desenhada na forma de uma “representação” genuína, surge como matéria narrativa e motivo impulsionador da escrita do manuscrito, o hipotexto que sustenta a arquitetura da escrita das autoras a qual será objeto da nossa leitura e reflexão.

Também o lugar do púlpito, a voz masculina do Diretor Espiritual e o clássico discurso oratório – o sermão – convergem para um encontro com os protagonistas desta história, em momento do texto que ressoa na primeira pessoa, mas delimitado pela grafia das autoras: “Até aqui fam formaes palavras do Padre Frei Bernardino das Chagas”.²³

“Quando, acabado o fermão, faí do púlpito, me contaram as companheiras como eftivera no meio dellas toda admirada em quanto durou o fermão, efpantando-fe de não verem no meu rofto o que ella eftivera vendo em todo aquelle tempo: e foi, o rofto mui trafpaffado, com hum pezo grande fobre o olho efquerdo da parte do coração, e abaixo na face da mefma parte hum sello do Sangue de Jesus Christo, que affentava bem em feu trafpaffo: e que de tal modo efteve vendo efta vífão com os olhos do corpo, durando tres quartos de hora, em que eftime no púlpito, que cuidava que todo o povo via o mefmo: e as companheiras admiraram-fe della dizer aquillo; porque diz que me viam o rofto alegre, fem verem nelle final algum.

Em fim podera lhe Deos mofttrar efte final em huma pedra; e moftrou-lho em meu rofto; querendo que para ella foffe em fua confirmação. E como daqui não refulta mais, que confusão para coufa tão miferavel como eu, por Deos querer que meu rofto foffe o pergaminho, em que lhe moftrou haver já pofto o sello no Ceo á Regra, que lhe tinha revelado na terra, não he jufto que eu deixe de efcrever aqui efte mysterio, que he o mais effencial de todo efte livro, e a chave, ou fello de toda efta historia. (...)”.²⁴

²³ *Compendio*, cap. XXXII, p. 275.

²⁴ *Compendio*. Idem. O cruzamento com o capítulo (XXIII), um momento em que a pergunta retórica introduz a abertura do capítulo, poderá ser coincidente com um fragmento do sermão, graficamente assinalado, por parênteses, pelas autoras, e que transcrevemos: “Quem haverá, que duvide dos poderes de Deos? ou quem não conhece que, para levantar mais hum ponto a gloria do feu nome, levantará huma, e muitas pedras tão duras, e de má qualidade como eu (diz o Padre) em que o imprima, para que fique tanto mais realçado, quanto o meio, que toma, he mais fraco, e miferavel? Pelo que livremente quero efcrever aqui a vífão, que efta virtuosa donzela teve de pois de lhe ferem revelados os meios da contradicção, que ficam relatados. Ainda que me exponho a ditos, que Deos remedeará; pois vê e fabe a minha tenção, que não he outra, fe não efcrever aquillo, fem o qual a hiftoria ficará diminuta. Não deixava eu de de temer a

A visão profética de uma escrita a mandado divino surge como o motivo impulsionador da pena do Mestre espiritual, visionada no pergaminho do seu próprio rosto, forma física que se transformará em livro, para revelar e ocultar o “selo” ou “chave” de uma história, cujo “mistério” é o “mais essencial” de “todo este livro”.

cruz como fraco: e tornando-lhe a pedir diceffe a Deos que, pois ma prometia, me déffe feus ombros, que os meus eram fracos: feita oração, via em efpirito a feu confeffor com hum Chrifto crucificado no peito, que lhe affentava nas maons, que tinha juntas, e pegadas no cordão, e com os braços o media de hombro a hombro; o qual lhe falou e diffe: *Neftas maons, peito, e hombros, fe ha de levantar efte eftandarte*. Admirou-me, e confundio-me ehta mercê tão grande; e fabe Deos quanto me cuftára efcrevella, fe elle me não mandara por fua ferva, ainda em fua vida, que o fizeffe: e ainda que entendo a vifão, porque então fe lhe levanta o eftandarte da cruz, e fica o filho de Deos nella mais realçado, quando levanta a huma pedra, tão dura como eu, ao conhecimento da fua miferia; e além defte fentido, que tenho por verdadeiro, poderá nelle eftar algum fegredo efcondido, que manifestará Deos, quando for fervido; porque he alto, e incomprehenfivel, e fempre em feus myfterios nos moftra mais, do que nós alcanfamos delles, por maior que feja a lus, que nos dá para os entender. (...)”. *Compendio*, cap. XXIII, pp. 179-181.

1.4.1. As fontes /a redistribuição pelas autoras

“Em história, tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em “documentos”, certos objetos distribuídos de certa maneira. Esta nova distribuição cultural é o primeiro trabalho”²⁵.

As autoras do *Compendio* reúnem, compilam e trasladam diferentes registros, quer do domínio escrito, quer pela memória da oralidade, estabelecendo assim uma distância temporal entre as fontes documentais que utilizaram e a sua narrativa autoral. O “gesto de separar” e a intenção de comunicar com algumas das vozes que dão corpo ao texto, conciliam-se com alguns dos momentos com que nos cruzámos na leitura da sua (s) escrita (s).

“As coufas, que até aqui temos relatado, diffe-as a ferva de Deos a feu confeffor, e ás peffoas, a quem por obediencia lhe tinha mandado as declaraffe: porém elle daqui por diante como teftimunha de vifta vio as que referiremos”²⁶.

Apresentando-se com o estatuto de um narrador plural, as Religiosas recuperam o discurso oral, transmitido oralmente pela Serva de Deus ao Confessor e às pessoas a quem por obediência este ordenara o declarasse. A existência dos dois manuscritos surge como a principal fonte documental: a primeira, da autoria do Mestre Espiritual; a segunda, pela pena das companheiras

A autoridade do segundo manuscrito é confirmada, em momento posterior do texto, como uma escrita feminina que resultou da qualidade e circunstância de essas mulheres terem sido companheiras e testemunhas da Serva de Deus, as quais juraram “o que escreveram” por ordem e obediência ao confessor, o venerável Padre Mestre Bernardino das Chagas.

“Referiremos o que efcreveram fuas companheiras, e primeiras recolhidas; e tem efte documento, além da auctoridade de ferem teftimunhas de vifta, que juraram o que efcreveram, e fe confervam os documentos da própria letra; além defte merecimento para o credito, tem que eftas companheiras da ferva de Deos efcreveram o que fabiam, por orfem, e obediência do

²⁵ Michel de Certeau, *A Escrita da História*, Gallimard, 2005, p. 80.

²⁶ *Compendio*, cap. XIII, p. 77.

feu confeffor, e da ferva de Deos o venerável Padre Meftre Frei Bernardino das Chagas; e sam preciofos eftes efcritos pela verdade, e pura finceridade, que nelles fe encontra”²⁷.

Concorrem, também, para a narração das autoras, outras vozes “que referiremos”, mas que não identificam, anónimas, porém abonadas do testemunho do confessor, as quais pretendem recuperar na forma de outros registos, através de um discurso polifónico, no timbre de uma polifonia, termo que “por aproximação metafórica se relaciona com aqueles relatos (sobretudo romances) que, como ocorre na música polifónica, não são redutíveis a uma única linha de desenvolvimento, integrando antes num todo complexo vários componentes dotados de relativa autonomia”²⁸.

É esta complexidade de relatos a várias vozes, construída por um “sujeito plural” que sustenta o discurso. Um “nós” que se “apropria” de uma linguagem pelo facto de ser posto “como locutor”²⁹

Nessa primeira qualidade, de locutoras, se apresentam inicialmente as Religiosas e a Abadessa do convento do Santíssimo Sacramento do Louriçal como rosto do livro que pretendem oferecer a Sua Majestade, D.Jozé I., REI DE PORTUGAL & c.

Assinando, de seguida, a autoria do *Compendio*, pela pena de um narrador plural que rememora a seu gosto as vozes femininas, que dão voz ao texto

²⁷ *Compendio*, cap. XXXXII, p. 388. Ainda sobre a natureza desta escrita feminina, na pena das companheiras, as autoras transcrevem a descrição de alguns milagres operados pela Serva de Deus: “Achamos efcrito pelas difcipulas, e companheiras da noffa Veneravel Inftituidora o feguinte, que transcrevemos pelas mefmas palavras (...)”. *Compendio*, cap. XXXXIII, pp.450-455.

²⁸ Carlos Reis, *Dicionário de Narratologia*, Almedina, 1987, p. 324.

²⁹ Émile Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, Gallimard, 1966, pp.258-266.

1.5 “O corte” / O “trabalho de costura”

“O relato joga com a relação entre a estrutura – que propõe a separação – e a operação – que a supera criando assim efeitos de sentido. O corte é que o texto supõe por toda a parte, trabalho de costura”³⁰.

A construção de um espaço textual dilatado por uma ordem temporal, que as autoras se propõem oferecer ao leitor, cruzando a herança de relatos orais com fontes genuínas escritas, apresenta-se como uma passagem sob alguns ângulos confusa, estranha e até misteriosa.

Desta forma, tentar seguir uma linha cronológica assente em uma arquitetura simétrica dos elementos que se procuram coerentes, torna-se um trabalho de difícil leitura. Impõe-se, então, ao leitor, um trabalho de pesquisa, de “servidão”, procurando encontrar no discurso a prescrição de um “início”, quando este se apresenta como “um ponto de chegada”, ou mesmo até “um ponto de fuga”.

O texto oferece possibilidades de leitura que podem ser aplicadas com adaptação a esse corte estrutural como se de um “trabalho de costura” se tratasse. Um *labor* ora sugerido ora disfarçado por diferentes penas que obriga o leitor a retroceder na leitura dos capítulos, a memorizar os pontos indefinidos na grafia das repetições da biografada, a tentar identificar a autoria dos caracteres de uma escrita, de uma carta que é anunciada ou simplesmente encontrar no tecido do texto assimetrias, pequenas costuras que se abrem no molde interior da linha do texto, bordado com os sinais gráficos da pontuação...

Como exemplo de um desses momentos, a pena de uma autora conclui o capítulo I, apresentando uma costura do texto a qual será “cosida” em momento posterior, na grafia dos caracteres a descobrir pelo leitor.

“Porém, para que logo de principio levemos alguma luz para o fim defte pequeno livro, contarei huma mercê, que o Senhor fêz a efta fua Serva: e foi que, eftando de joelhos diante do Santiffimo Sacramento no dito dia com outra companheira, apareceu diante della o Anjo defte Reino na forma, e poftura, em que já o tinha vifto outra vez, como fe dirá em feu lugar”³¹.

³⁰ Michel de Certeau, *A Escrita da História*, Gallimard, 2005, p.218.

³¹ *Compendio*, cap. I, p. 6.

Uma outra costura do texto, importante para o estudo que nos propomos desenvolver mais à frente, descose-se na sombra da mancha gráfica do capítulo V como “um ponto de fuga”, mas possível de pontear e unir por pequenos caracteres gráficos e impercetíveis sinais de pontuação que “operam criando efeitos de sentido”, possibilitando esse trabalho de “retornar” a uma leitura anterior e interpretar os sinais de uma escrita misteriosa.

“A outra foi eſta fimples pomba, a qual tinha Deos levantado a tanta perfeição, como fica dito, e fe dirá:” ³²

³² *Compendio*, cap. III, p. 13.

1.6. ***Compendio da Admiravel Vida de Maria do Lado:*** **fragmentos de uma escrita misteriosa.**

“A representação – *mise en scène littéraire* – não é “histórica” senão quando articulada com um lugar social da operação científica e quando institucional e tecnicamente ligada a uma prática de desvio”³³.

A construção de uma escrita no espaço do texto que as autoras compilam, trasladam e escrevem sob o registo de diferentes penas, aproxima-se desse lugar social de “operação científica”, de uma espécie de “laboratório” de escrita, na medida em que “cada corpo social” comunica pela grafia de uma pena na forma de diferentes relatos, novas e diferentes experiências no espaço plural, que é o texto, o qual se vai ramificando através de uma “prática de desvio”.

É esta passagem e transformação em trânsito que o leitor vai descobrindo através de uma leitura, cuja “inversão da ordem” se projeta como uma “escrita em espelho”³⁴.

“Em feu lugar veremos a intelligencia deftas duas vifoens, as quaes fervem para desfazer os nevueiros, que fe levantaram nas almas de algumas peffoas, dizendo que quando a ferva de Deos diffe que morria, não morreu; e quando diffe não morria então morreu: fô as relatamos aqui para irem fegundo a ordem do tempo, em que cada huma das coufas fuccedeu”³⁵.

Uma ordem temporal que se desvia da linearidade, mas procura perseguir os desvios, a desproporcionalidade sugerida por um longo, disperso e fragmentado espaço narrativo, apresentando-se ao leitor quase como uma espécie de “jogo”, de labirinto, na procura do encerramento de um capítulo o fio de um início ou nos espaços lacunares os indícios de um preenchimento de sentido.

³³ Michel de Certeau, *A Escrita da História*, Gallimard, 2005, p. 93.

³⁴ Michel de Certeau, *Idem*.

³⁵ *Compendio*, cap. XIII, pp. 75-76.

Esta forma de escrita que Certeau questiona como uma provável imagem invertida da prática, aproxima-se das “criptografias, nos jogos de crianças ou na imitação de moedas para falsários, o valor de uma escrita em espelho, ficção fabricadora de enganos e segredos, traçando a cifra de um silêncio de uma prática narrativa”³⁶.

Uma prática ou ficção narrativa que remete para uma “Arte de deciframento” por intermédio de um código ou “cifra” destinado a construir uma “ordem” no silêncio de uma escrita que se oculta sob o signo do “segredo”.

“Mas como eſta dona era viva quando fe eſcreveu eſta hiftoria, pedio ao Padre Frei Bernardino, feu Padre eſpiritual, todo o ſegredo em fuas coufas; com tanto, que não faltaſſe a dizer tudo aquillo, que lhe pareceſſe neceſſario declarar para gloria de Deos: e affim fó fe dirão algumas coufas mais precifas para dar lus ao que fe fegue”³⁷.

Que “segredo” ou segredos se ocultam sob o simbolismo numérico deste capítulo? Uma pergunta aparentemente sem resposta, fechada pelo selo do mistério das palavras do Diretor Espiritual, mas que tentámos perscrutar, ouvindo as vozes anónimas, escutando uma “linguagem oral [que] espera, para falar, que uma escrita a percorra e saiba o que ela diz”³⁸.

E, seguindo o caminho, subindo a ladeira de alguns dos momentos da *Vida de Maria do Lado*, nas linhas de uma escrita que Certeau identifica e analisa:

“A escrita em espelho é séria por causa do que faz – dizer outra coisa pela reversão do código das práticas – ela é ilusória na medida em que, por não se saber o que faz, tender-se-ia a identificar o seu segredo ao que põe na linguagem e não ao que dela se subtrai”³⁹.

³⁶ Michel de Certeau, *A Escrita da História*, Gallimard, 2005, p. 94.

³⁷ “Como Deos excitou a dous caſados, que fizeſſem doação de toda a fua fazenda, para com ella fe fazer, e dotar o primeiro convento no meſmo lugar”. *Compendio*, cap. XXXIII, p. 278.

³⁸ Michel de Certeau, *A Escrita da História*, Gallimard, 2005, p. 211.

³⁹ Michel de Certeau, *A Escrita da História*, Gallimard, 2005, p. 94.

Capítulo II

2.1. Maria de Brito: do nascimento e criação até à idade de nove anos. O início do caminho “Purgativo”. O voto da pobreza.

A 24 de junho, dia de nascimento de S. João Baptista, do ano de 1605, no sítio do Louriçal, distante a três léguas da Figueira da Foz, nascia a primeira herdeira de um casal nobre, filha de António do Rego, natural deste lugar⁴⁰ e de Maria de Brito, nascida no “termo” de Torres Vedras, Arcebispado de Lisboa, e criada desde menina nesta cidade. Também a sua ascendência de sangue, sinal da sua genealogia nobre, vem sublinhar os contornos deste seu breve retrato, apresentado e reconstituído pelas vozes femininas do texto num discurso ancorado pelas memórias de um passado, que servirá como referência ao presente da sua escrita.

Uma forma de discurso, apenas aparentemente seguidora de uma ordem cronológica dos acontecimentos narrados, todavia hereditária de um traço particular de uma escrita biográfica a mando do confessor, assente no conteúdo eleito do seu nascimento⁴¹. Um registo numérico assinalado como pretexto de uma intenção nobre que se pretende venha a ser reconhecida: todos os seus parentes foram pessoas nobres⁴².

Em Lisboa, provavelmente durante a sua juventude, Maria de Brito viveu alguns anos recolhida no mosteiro de Santos. Cremos ser este o período da sua vida a que se refere a sua clausura, não obstante a ausência de informações temporais referenciadas no texto, bem como dos motivos e circunstâncias que rodearam a sua entrada em convento⁴³.

⁴⁰ “Daqui a levou para o Louriçal, donde era natural, e tinha seus parentes. (...)”. *Compendio*, cap. II, p. 7.

⁴¹ Isabelle Poutrin, *Le voile et la Plume Autobiographie et sainteté féminine dans L’Espagne moderne*. Casa de Velázquez, 1995, p. 122. “Commencer le récit à la naissance de l’auteur permettait d’introduire dès l’abord l’idée d’une élection particulière”.

⁴² “Foram todos os seus parentes peffoas nobres. (...)”. *Compendio*, Ibidem.

⁴³ Sobre as circunstâncias da clausura de Maria de Brito, são importantes as informações recolhidas na “Revista Comemorativa 300º Aniversário da Fundação do Convento do Louriçal”, Irmã Fernanda Ferreira e Luís Miguel Pretto Baptista, 2010, p. 66, nota de rodapé nº134: “(...) no convento de Santos-o-Velho (antecessor do de Santos-o-Novo) além das doze freiras conventuais e da Comendadora que as dirigia, a Regra da ordem obrigava o convento a educar as filhas dos freires, a acolher as suas viúvas e a dar guarida às freiras seculares durante o período de abstinência conjugal (...). Sabe-se também (...) que o mosteiro tinha um colégio em 1633, destinado à formação de noviças e à educação de algumas moças. O Mosteiro de Santos-o-Novo, da Ordem de Santiago, é referido pelo Pe. Carvalho da Costa, no tomo III, da sua “Corografia Portuguesa” (1712), p. 262, como tendo (...) vinte e cinco Religiosas, além de muytas

Desse espaço de recolhimento a retirou António do Rego⁴⁴ em data impossível de localizar no texto, para a desposar, recebendo-a como esposa a 24 de setembro do ano de 1604, na igreja de Santa Apolónia, “pertença da Paróquia de Santa Engrácia, em Lisboa”⁴⁵ e daí a levou para o Louriçal onde viviam todos os seus parentes⁴⁶.

Sobre a ida do recém casal para o Louriçal e os factos circunstanciados do início de uma vida num lugar recôndito e distante da cidade de Lisboa, onde desde menina então fora criada, o discurso narrativo dá lugar à elipse, orientado por uma centralidade de abertura ao texto que recai na figura progenitora, e dela saltar para o primeiro rebento dessa relação – uma outra e segunda menina, que desde o momento do seu nascimento se inscreveu como “abençoada”.

Assim, o espaço físico e social do Louriçal em que António do Rego se movimentava (1604-1605) e, por extensão, os rastros dos passos femininos de sua esposa, tais movimentos surgem ao leitor como uma categoria omissa, uma realidade que se torna ausente e tanto mais difícil de reconstituir através da ficção.

Após o casamento, acrescenta Luís Miguel Preto Baptista, “Os recém-casados foram habitar para uma casa, mesmo no centro da vila. Ainda hoje se conserva no interior do Convento do Louriçal essa residência acolhedora. Era um sobrado, ou seja, casa de primeiro andar, servida por uma escadaria de pedra com dois lanços, no interior e no exterior. De um lado corria um pequeno rego de água e de outro lado pegava com a Igreja da Misericórdia”⁴⁷.

fidalgas, que nelle estão recolhidas, & depois se casão (...). O pai de Maria de Brito, seria, certamente, freire da Ordem de Santiago de Espada”.

⁴⁴ “E defte recolhimento a tirou o pai da ferva de Deos; o qual se chamava Antonio do Rego e a recebeu por mulher na Igreja de Santa Engracia. (...)”. *Compendio*, Ibidem.

⁴⁵ “Revista Comemorativa 300º Aniversário da Fundação do Convento do Louriçal (1709-2009)”, «A sepultura de António do Rego: História de um enterramento no Louriçal em 1637», 2010, pp.66-67. Sobre a sua genealogia nobre apresentam ambos autores neste artigo, importantes dados geneológicos que complementam as ausências do *Compendio*. “No registo inserido no Livro de Casamentos da Paróquia de Santa Engrácia, IAN/A.D.L., Livro Mistos, nº1, fls.1,58 e 58v., encontra-se o registo de matrimónio de António do Rego, com maria de britto. (...). A data das núpcias com Maria de Brito, refere-se a vinte e quatro de setembro, do ano de mil seiscentos e quatro, abençoadas na Igreja de Santa Apolónia, pertença da Paróquia de Santa Engrácia, em Lisboa. “Sua mulher era originária da nobreza de Torres Vedras. Os seus progenitores foram Inácio Ferreira, “homem nobre” e D.Catarina de Brito, naturais e moradores em Rebaldeira, freguesia de Dois Portos, concelho de Torres Vedras. Maria de Brito, que viria a ser mãe de Maria do Lado, foi educada no Mosteiro de Santos, em Lisboa, onde aliás, já tinham sido Religiosas algumas senhoras de apelido Brito. Delas, destacamos D.Branca de Sotomayor, dama da rainha D.Catarina, mulher de D.João III (1521-1557), e que foi, posteriormente, freira nesse Mosteiro”.

⁴⁶ No mesmo artigo, acrescentam os autores: “António do Rego, natural do Louriçal, pertencia à pequena nobreza rural desta localidade.Foi criado na casa dos Menezes, senhores do Prazo do Louriçal, depois Condes da Ericeira e, mais tarde, Marqueses do Louriçal. Era, portanto, um vassalo da Família Menezes”. «A sepultura de António do Rego: História de um enterramento do Louriçal em 1637», in “Revista Comemorativa do 300º Aniversário da Fundação do Convento do Louriçal (1709-2009)”, 2010, p. 66.

⁴⁷ Luís Miguel Prieto Baptista e Irmã Fernanda Ferreira, “Revista Comemorativa do 300º Aniversário do Convento do Louriçal (1709-2009)”, «A sepultura de António do Rego: História de um enterramento no Louriçal em 1637», 2010, p. 67.

Por certo, a descrição do espaço habitacional feita pelos autores ajusta-se à memória de alguns momentos descritivos que recordamos do texto: a divisória entre um espaço exterior e um interior; o desenho de uma escada como forma de acesso ao interior da habitação; e a a voz cantante do “pequeno rego de água” a melodiar o som do sino da Igreja da Misericórdia, tantas vezes anunciado no texto.

Terá sido neste espaço “acolhedor”, que Maria de Brito veio à luz, a 24 de junho, do ano de 1605. O primeiro fruto de uma relação abençoada, cujo nascimento foi uma “ditosa menina”, batizada na Igreja da Misericórdia do Louriçal, com o mesmo nome de sua mãe, e inscrita com o sinal do sacramento do Batismo por S. João Baptista sob o efeito de “incisão da Divina Graça e de todas as virtudes que nunca murcharam”⁴⁸.

À data do seu nascimento, um outro registo numérico vem juntar-se como complemento do anúncio de uma vida no calendário desse mesmo ano, - o dia 1 de julho, conforme a narrativa do “assento de baptismo”⁴⁹.

Dois acontecimentos, duas datas e um intervalo de tempo, a julgar pelas informações aduzidas pelos autores. Uma outra referência que nos permite alguns juízos intertextuais e até simples cálculos matemáticos contabilizados por uma contagem crescente entre o dia 24 de junho do ano de 1605, dia de nascimento de Maria de Brito, uma data assinalada pelas autoras do *Compendio*, e o dia 1 de julho do mesmo ano, dia em que recebeu o sacramento do Batismo. Como resultado matemático, apresenta-se-nos o desenho de um número sagrado correspondente ao movimento da ordem cósmica dos sete dias da semana e, simbolicamente, coincidente com um tempo de espera e transição, entre o espaço físico do berço e a forma circular barroca da pia sacra do batismo.

Um número representativo da totalidade do mundo terrestre e um símbolo *perfectio* da religião em trânsito para o mundo celeste⁵⁰.

⁴⁸ “Houve della o primeiro fructo de benção, que foi ehta ditoza menina; a qual nafceu aos 24 de Junho de 1605 annos, dia de nacimiento de S.João Baptifta. (...)”. *Compendio*. Ibidem.

⁴⁹ «A sepultura de António do Rego: História de um enterramento no Louriçal em 1637» in “Revista Comemorativa do 300º Aniversário do Convento do Louriçal (1709-2009)”, 2010, p.67. Sobre o sacramento do Batismo de Maria de Brito, acrescentam os autores: “Foi baptizada no dia 1 de Julho do mesmo ano, na Igreja Paroquial do Louriçal, sendo padrinhos João da Silva e Violante Maria, conforme narra o seu assento de baptismo”. Livro de Registos Baptismaes do Louriçal, 1562-1648, fôlio 89 verso, ADLRA. “O registo foi avivado, tendo-se escrito por cima Assento do Baptismo da Veneravel Maria do Lado. Tal registo contém o seguinte: Maria, filha de antonio do rego e de maria de brito, sua molher foi baptizada em o primeiro dia de Julho de [1605], foram padrinhos João da silva e violante maria todos moradores neste lugar”.

A primeira virtude intermediada pelo Santo, no lugar sagrado da pia do Batismo foi a “limpeza” do pecado original, retirando-lhe esse sinal impuro para a gravar com o selo divino do estado de “pureza”. Um sinal purgativo como registo da primeira nota simbólica na pauta “do difícil caminho para a santidade”⁵¹. Um selo timbrado, um *sphragis* pelo efeito do primeiro sacramento, que mata as impurezas do pecado original, purificando, e que vivifica.

E nessa inefável moldura se inscreve como um ser puro, simples e natural, recebendo as virtudes da Divina Graça, sob o influxo do “orvalho Divino” – atributos morais que irá revelando, abrindo-se e recolhendo-se, para de si dar conta ao mundo: a “mansidão”; a “brandura”; a “afabilidade” e a “sujeição”....⁵². Um comportamento, uma atitude, pequenos gestos que ela ainda não entendia, mas não eram indiferentes “aos que a viam, para verem nella huma mansidão, sujeição, brandura, e afabilidade, e limpeza, que em tudo mostrava fer fobrenatural, e Divina”.

Os traços morais que germinam na moldura do berço e que procurámos anunciar, ressobram de uma natureza física atípica, da matriz de sua mãe a quem por vontade de Deus determinou lhe faltasse o leite materno para a amamentar. Uma circunstância humana e natural condicionadora do primeiro contacto com o mundo físico, metonimicamente representado no desejo do lácteo alimento.

⁵⁰ Manfred Lurker, *Dicionário de Símbologia*, 1997, p. 642. “Sete. Número sagrado: fases da lua de sete dias; sete planetas (inclusive o sol e a lua), soma do três celeste e do quatro terrestre no pensamento especulativo posterior. Na Babilónia, sinal de totalidade, plenitude (*Kissatu*), de forma semelhante em Agostinho para *universitas, totus, perfectio*; assim, o sete é um número redondo utilizado simplesmente para “grande”, “muito” ou “tudo”. O movimento dos sete planetas é expressão da ordem cósmica, que se reflecte também nas sete notas musicais, nas sete cores e nos dias da semana, nomeados segundo os planetas. (...) Tanto no judaísmo como no cristianismo e no islamismo, número da perfeição. O sétimo dia deve ser consagrado a Deus (EX 20, 10), sete olhos de Javé indicam a sua onisciência (Zc 4, 10), - Candelabro de sete braços, o brilho do sol é multiplicado por sete na era messiânica (Is 30,26). O Pai Nosso contém sete súplicas; sete dádivas do Espírito Santo; sete virtudes. No Islamismo: sete voltas em torno de Caaba, sete céus como lugar da última transfiguração. (...)”.

⁵¹ Sara Augusto, *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo e do Barroco*, 2010, p. 372. “O difícil caminho ascendente para a santidade está figurado no sétimo tratado cartusiano, “Livro dos três caminhos e dos sete sinais do amor embebedado”, em que a vida espiritual percorre três caminhos (purgativo, Iluminativo e contemplativo), e sobe sete degraus até atingir a contemplação de Deus. (...)”.

⁵² “Logo no baptismo fe imprimiram com a Divina graça em fua alma todas as virtudes, que nunca fe murcharam; favorecendo-a o Efpírito Santo com fua frefca viração, e orvalho Divino: que ainda que lhe faltasse luz para conhecer os bens que tinha; não faltava aos que a viam, para verem nella huma mansidão, sujeição, brandura, e afabilidade, e limpeza, que em tudo mostrava fer fobrenatural, e Divina. (...)”. *Compendio*, cap. II, p. 8.

Esta natural carência do alimento “vital” da figura recém-nascida é anestesiada por um efeito “sobrenatural” nesse *outro* ser “Divino e fobrenatural” que vai desabrochando na relação com o mundo físico, nos primeiros anos da sua vida. O leite – em seu sentido primordial associado à “água da vida”, adquire simbolicamente um significado de “força celeste” fertilizadora do “alimento sobrenatural”,⁵³ que surge como um segundo sinal purgativo em prolongamento da água do sacramento do Batismo.

A acentuar esta outra nota simbólica interpretada como um desejo e predestinação da vontade de Deus, concorre a ausência da companhia de uma ama para a alimentar com o seu próprio leite, uma presença física feminina ajustada à sua condição social que sua mãe, senhora nobre, provavelmente, não terá conseguido encontrar por aquela altura (1605-1606) na vila do Louriçal.

Assim o entendemos, pelas vozes que dão voz à narrativa: um processo biológico natural que combina com um processo de relação social e ambos, em corolário, naquela que foi a sua primeira virtude – a pobreza⁵⁴.

Neste processo de crescimento e de relação com o mundo físico, as circunstâncias que rodearam os primeiros contactos da menina “abençoada” não deixam para nós de constituir uma incógnita. A figura maternal vai-se diluindo, o seio feminino não responde ao desejo do lácteo alimento e, em redor do berço, outros sinais vão germinando na forma de embriões, transportando para dentro as cordas vocais de uma efusão maternal fertilizadora de um outro substituto – o alimento espiritual copiosamente “compotarizado” na mente de sua mãe na forma de oração mental e que ela, desde tenra idade, terá começado a imitar.

⁵³ Sobre a simbologia do leite, anotámos algumas correspondências, que nos parecem figurativas com a análise da personagem: “Como primeiro alimento do recém-nascido, o leite em seu sentido significativo é ligado à água da vida. Antigos relevos egípcios mostram como o rei toma o leite no úbere da vaca celeste, i.e, adquire forças celestes. A associação das ideias leite-céu também é encontrada na palavra “via-láctea” (gr. Galaxias) e no antigo mito do leite derramado da divindade materna, no qual se baseia. (...) Nos primórdios do cristianismo, o leite e o mel tinham o sentido da imortalidade (itálico:pharmakon athanasias). Em Ct 5,1, o leite no jardim do noivo celeste pertence à alimentação vital sobrenatural. Para os fiéis, “o leite manará das colinas”, no final dos tempos (Jl 4, 18). Na Primeira Epístola de Pedro, o desejo de leite significa salvação. Com base na glorificação dos seios de Maria (Lc 11, 27), a Maria Galaktoprophusa (gr. Doadora de leite, lat. itálico Maria lactans = Maria amamentadora) tornou-se motivo iconográfico difundido; representações barrocas mostram um jacto de leite saindo do seu seio e caindo sobre um santo”. Manfred Lurker, *Dicionário de Simbologia*, 1997, p. 363.

⁵⁴ “E para que até do baptismo trouxesse a virtude da pobreza, qiz Deos que a fua mãi faltaffe o leite: e não havendo ama para a criar, fe fustentava de efimolas. (...)”. *Compendio*. Idem.

O primeiro alimento natural – o leite, surge, assim, como motivo exógeno e providência de uma primeira virtude que vai fertilizar um suplemento alimentar em substituição do leite materno – o “alimento sobrenatural” com que se alimenta desde o berço – que é a oração mental⁵⁵.

Esta alquimia biológica que transborda para um fortalecimento espiritual, deixa, contudo, resíduos físicos visíveis que se refletem nos contornos frágeis da moldura do seu retrato físico, nas formas da morfologia do seu corpo – “ muito miuda no roftro” –. Um traço frágil e sensível que ela própria certamente irá acompanhando, no reflexo da imagem que de si vai sendo construída, ora em tom afetivo e próximo na forma do diminutivo “migalhinha”, ora por vozes sentenciosas e anónimas, no juízo de “enjeitada”⁵⁶.

Assim, a figura excecional que vai crescendo, alonga-se no retrato físico de uma donzela insuflada por uma veia sobrenatural na “fórma viva” de uma descrição e pintura modelar circundada pela virtude da pobreza, uma circunstância que, quis Deus, fosse no seu caso, o exemplo de uma primeira virtude.

⁵⁵ “Primeiro foub e fta ditoza donzela orar, do que foub e fte falar. E logo do berço moftrava grande devoção quando rezava; porque a creou Deos para a fazer uma forma viva, e regra pura de toda a devoção, que se pode confiderar na oração mental. (...)”. *Compendio*, cap. IV, p. 15.

⁵⁶ “E porque era muito miúda no roftro, todos lhe chamavam a migalhinha, e enjeitada: moftrando Deos nefta alquilha, que acaso lhe puzeram, que ella era enjeitada do mundo; e só criada para Deos. (...)”. *Compendio*, cap. II, p. 8.

2.2. O início do caminho “Iluminativo”: do lugar simbólico do berço à realidade do espaço da casa.

O reencontro com a imagem simbólica do berço, espaço metonímico da sua ligação com o mundo, surge como o primeiro lugar de recolhimento e reflexão, ancorado por um passado ressentido de alguma “pena e trifeza” que bordeja para um presente pressentido como um tempo transitório e imperfeito, no momento em que é obrigada a abandonar o berço para se “esconder” num ângulo do “cantinho da cafa”. Um outro e segundo lugar, agora voluntário da figura feminina; uma outra realidade resultante de um tempo subsequente e enformado como prenúncio de um espaço devocional, no registo do magistério do seu mundo espiritual⁵⁷.

Deste modo, o cruzamento de coordenadas espaço- temporais distantes, aliás, uma característica que do discurso oral salta para o registo escrito, assume-se como categoria própria desta narrativa, instaurando-se como um código linguístico e narrativo difícil de decodificar, mas permeável a uma interpretação, a uma “abertura” (“na moderna aceção do termo”)⁵⁸, a uma possibilidade de “forma aberta” “barroca”.

Cremos ser essa a grande dinâmica de construção ou, antes, reconstrução da narrativa que estas Religiosas, após aproximadamente cento e trinta anos, se comprometeram a reunir, a reconstituir e a reanimar a partir do manuscrito do seu autor.

Uma escrita viva, dinâmica, que obriga o leitor a participar, envolvendo-se e projetando-se em muitas das páginas deste volumoso *Compendio*, ora como leitor ativo, ora como “observador” passivo, para assim se instituir na forma de uma figura anónima que vai perscrutando, perseguindo e analisando alguns dos muitos momentos do texto.

⁵⁷ “Diffê esta ferva de Deos ao feu confeffor, no ultimo anno da fua vida, que lhe lembrava muito bem que eftando no berço fentia uma pena e trifeza, que toda a mortificavam, e a obrigavam a tirar do berço, e pôr-fe em hum cantinho da cafa como pafmada. (...)”. *Compendio*, cap. II, pp. 8-9.

⁵⁸ Perspetiva de leitura formulada por Umberto Eco, nessa prodigiosa obra que tem por título *A Obra Aberta*, 1991, pp. 44-45

Desse lugar de “observador”, que dilata a capacidade de leitura na forma de ângulos abertos, desenhados por uma escrita feminina, entreveem-se passos, alguns movimentos, gestos e aspetos novos que procuraremos reunir e interpretar, conscientes da fronteira de uma realidade encoberta, balizada por “limites de interpretação”, porém adornada por uma “ilusão” sem limites...

Nesta *Obra Aberta*⁵⁹ apresenta Umberto Eco uma perspectiva de leitura a pretexto da obra de arte barroca, que consideramos um ponto de reflexão para a análise que nos propomos seguir, conscientes dos limites dessa “abertura” que o texto se propõe oferecer-nos:

“(...) nega-se justamente a definitude estática e inequívoca da forma clássica renascentista, do espaço desenvolvido em torno do eixo central, delimitado por linhas simétricas e ângulos fechados, convergentes para o centro, de modo a sugerir mais uma ideia de eternidade “essencial do que de movimento”. A forma barroca, pelo contrário, é dinâmica, tende a uma indeterminação de efeito (em seu jogo de cheios e vazios, de luz e sombra, em suas curvas, suas quebras, os ângulos nas inclinações mais diversos) e sugere uma progressiva dilatação do espaço; a procura do movimento e da ilusão faz com que as massas plásticas barrocas nunca permitam uma visão privilegiada frontal, definida, mas induzam o observador a deslocar-se continuamente para ver a obra sob aspectos sempre novos, como se ela estivesse sempre em mutação. Se a espiritualidade barroca é encarada como a primeira manifestação clara da cultura e da sensibilidade modernas, é porque o homem se subtrai, pela primeira vez, ao hábito do canónico (garantido pela ordem cósmica e pela estabilidade das essências) e se defronta, na arte como na ciência, com um mundo em movimento que exige dele actos de invenção”⁶⁰.

Entre uma ótica de “ilusão” e “atos de invenção” impõe-se essa tarefa inventiva do homem novo, instigado pelo “estímulo à vivacidade da imaginação”. Um contributo e um acento de uma espiritualidade barroca entendida como primeira evidência de uma cultura e sensibilidade hodiernas, na asserção do distinto escritor. E uma sensibilidade que, no feminino, em nosso entender, e sustentada por alguns autores, se cruza com o argumento da sensibilidade depurada do sentido da visão enquanto estádio preparativo e exercício das potencialidades da própria visão⁶¹.

⁵⁹ Umberto Eco, *A Obra Aberta*, 1991, pp.44-45

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Cf. Isabelle Poutrin, *Le Voile et La Plume Autobiographie et sainteté féminine dans L'Espagne modern*. Casa de Velázquez, 1995, pp. 90-95.

Uma capacidade que no feminino alcançará um superior protagonismo, despoletado por esse “jogo de cheios e vazios, de luz e sombra, em suas curvas, suas quebras, os ângulos nas inclinações mais diversas” abertos e fertilizadores de uma ilimitada imaginação feminina, porém condicionalmente sujeita, como mais à frente tentaremos documentar.

Retomando o percurso de Maria de Brito desde o berço e observando atentamente alguns dos seus movimentos, breves gestos e leves passos que se deslocam pelo espaço habitacional de seus pais, de novo visualizamos o desenho de uma escada interior, na arquitetura da casa⁶², uma forma monolítica que lhe serve de acesso e passagem para o conforto solitário do “cantinho da casa”. Um edifício cujas arestas permitem, naturalmente, entrever alguns “ângulos” inclinados, pequenas aberturas refletoras dessa imagem frágil e sensível, observada por o olhar de parentes e amigos, e sugestiva a uma proteção no contexto das relações sociais e familiares.

Neste enquadramento, a possibilidade da mediação tutelar de parentes próximos, afigura-se-nos como um dado possível a considerar. Por um lado, a preocupação pela imagem recolhida da menina sensível, serena e até aparentemente desnutrida, mas que “em tudo mostrava ser sobrenatural e Divina”; por outro, a intenção particular de familiares em transportá-la para uma esfera de relações sociais mais ampla, aproximando solidariedades, reanimando amizades e compartilhando a sua proteção sob o signo da virtude da pobreza – um traço hagiográfico, já por esta altura, associado ao seu nome e à sua alcunha de “migalhinha”.

Sobre esse espaço de relações, de “sensibilidades, solidariedades familiares e culturais e até redes clientelares”, Zulmira Santos⁶³ transfere alguns desses acentos para conteúdos narrativos que podem ser auscultados em muitas das “biografias, memórias e autobiografias espirituais, muitas vezes de intensa circulação manuscrita” que pautaram a Idade Moderna e com especial relevo nos séculos XVII-XVIII.

⁶² Sobre a arquitetura da casa dos pais de Maria de Brito, recordamos um pormenor, já por nós anotado anteriormente, e que neste momento reacordamos, por se ajustar à evolução do comportamento da personagem. Cf: “Ainda hoje se conserva no interior do Convento do Louriçal essa residência acolhedora. Era um sobrado, ou seja, casa de primeiro andar, servida por uma escadaria de pedra, com dois lanços, no interior e no exterior. (...)”. Irmã Maria Fernanda; Luís Miguel Prieto Baptista, “Revista Comemorativa do 300º Aniversário da Fundação do Convento do Louriçal (1709 -2009)”, 2010, p. 67.

⁶³ Zulmira Santos, «Oração e Devoção em modelos de Comportamento femininos do séc. XVIII, em Portugal: das memórias da Condessa de Atouguia ao elogio de D.Ana Xavier», in *Richerche di storia sociale e religiosa*. (Edizioni Storia e Letteratura), Roma. A. XXXVII, nº74 – Nuova Série – Giugno – Dicembre, 2008, pp. 31-47.

Ainda referente a esta tão diversificada e complexa matéria narrativa, acrescenta a investigadora um traço distintivo presente em muitos destes textos, saliente-se, alguns dos quais circularam manuscritos, direcionados para uma finalidade que iria de encontro a uma “estratégia de santificação”. Um “processo” delineado e configurado como um projeto, que reverteria num “mecanismo de canonização”. Nesta linha de santificação, sublinha novamente a autora, subjaz, não raras vezes, a intencionalidade de “forjar uma herança de superioridade espiritual” e “comportamental”, um modelo de conduta construído e inventariado que deveria passar pelo crivo das relações familiares e sociais, assumindo-se, em primeira instância, como sinal de prestígio social de famílias nobres e, posteriormente, “património simbólico da casa e da família”.

Da reflexão da autora retiraremos estes preciosos contributos porquanto se entrelaçam em muitos dos momentos da narrativa, que auscultámos e estudámos. Por um lado, a circulação de um manuscrito, cujo autor, Padre Bernardino das Chagas, é atestado pelo Prólogo que as autoras do *Compendio* tiveram o cuidado em reunir. Por outro, a polifonia de vozes femininas, tecidas por um coro de notas impressas, ora mais sonoras, ora mais silenciosas, mas que procurámos escutar: resíduas solidariedades familiares, complexas relações sociais, comportamentos modelares, profundas orientações espirituais... Um modelo feminino comportamental e espiritual do século XVII, revelado e ocultado por uma linguagem simbólica, que procuraremos decifrar em alguns dos momentos desse volumoso *Compendio*.

2.3. Maria de Brito: entre um comportamento modelar e um olhar sobrenatural.

A proteção despertada pelo comportamento modelar de Maria de Brito surge, em nosso entender, desde muito cedo, da relação com um par de “casados”, ambos “muito parentes e vizinhos” desta donzela. Ele, Afonso da Mota Neto, juiz e tio desta menina. Ela, Anna Cordeira da Conceição, sua prima e tia, pela condição do matrimónio e, mais tarde, sua comadre, como no decurso desta dissertação, mais à frente nos propomos recuperar.

A descrição deste casal, apresentado pela voz de um narrador anónimo num momento discursivo posterior à ordem cronológica dos acontecimentos que temos vindo a acompanhar⁶⁴, vem juntar-se à moldura da frágil donzela que, entretanto, interrompemos.

As teias de uma relação familiar que fomos descobrindo no texto, as evidências localizadas pela proximidade de espaços habitacionais e a herança do elemento sobrenatural, apanágio de “rara virtude” da menina, desenham os três vértices de um triângulo, preenchendo e unindo muitos dos pontos que se dispersam na narrativa, a pretexto dessa sugestiva e sedutora proteção, já por nós anotada.

“E como estes dous cafados eram ambos muito parentes, e vizinhos da ferva do Senhor, como pais a tractaram fempre defde menina, e a amaram mais, que a filha; porque fe não fundava aquelle amor fó na razão de parentefco, boa vizinhança, e natural condição amavel defta donzela; fe não na rara virtude, que fempre nella conheceram como peffoas a quem pelo continuo tracto fe não podia efconder”⁶⁵.

Nessa relação, parece-nos pertinente reconsiderar o protagonismo e a influência que o elemento do casal, Anna Cordeira da Conceição, vai projetando na construção do universo real e ficcional da “menina abençoada”, a qual “sempre tratou” e “a quem ela nasceu nas mãos”⁶⁶.

⁶⁴ . *Compendio*, cap. XXXIII, pp.277-278

⁶⁵ . *Compendio*, cap. XXXIII, p.279.

⁶⁶ . *Compendio*, cap. XXXIII, p. 284.

Uma ordem inversa do seu percurso biográfico que localizámos no texto, mas de leitura possível, a supor pela cronologia do seu nascimento (1605), seguido de um contínuo acompanhamento, a que não é inócuo o conector adverbial “sempre”, a ajuizar um tempo delimitado entre o seu nascimento e um outro concentrado no período da sua doença, a quem acompanhou e tratou durante os treze meses até à sua morte.

Esta “dona” casada, “a pessoa mais rica daquele lugar”, era conhecida no espaço recôndito e sereno do Louriçal, lugar onde tempo cronológico da rotina diária não era quebrado pelo som do toque do relógio ⁶⁷ como uma pessoa muito amiga da sua “fazenda”.

“(…) e muito mais feu marido o qual foubé accrefcentar á que herdou de feus pais, e fua mulher, conservallas de modo, que fempre fe foram augmentando, porque o não grangeavam para feus filhos, fe não para Deos, ainda que o não cuidavam afim; mas fempre com diligencias licitas, e fem tractos alguns, e fazendo bem a muitos com a caridade, que ufaram com todos, dando a huns, empreftando a outros”⁶⁸.

A descrição do casal ajusta-se a um modelo comportamental que, numa linha de influência, recolhe alguns dos tópicos que encontrámos anteriormente em Maria de Brito. A prática da caridade, especialmente para com os mais necessitados, dando a uns e emprestando a outros; o reconhecimento do signo da honestidade, assente numa riqueza material e ancorada por um modelo de virtudes. E uma natural condição nobre associada a uma visível riqueza material, que conjugavam com uma oculta riqueza espiritual, na soma de um corolário de atributos e virtudes, cuja exemplaridade os tornava ainda mais superiores.

⁶⁷ “Não havia relógio para saber ao certo as horas que eram (...)”. *Compendio*, cap. XXXIII, p.265. Uma anotação e uma curiosidade que anotámos no texto, a convergir para uma possível interpretação, a qual será objeto de desenvolvimento.

⁶⁸ *Compendio*, cap. XXXIII, p. 278-279.

Assim, terá sido neste clima familiar e social que estes “dous casados”, sempre como pais a trataram desde menina e a amaram, ainda mais, que a uma filha. Tal relação de amor não só fora crescendo por natural relação de parentesco, “boa vizinhança” e genealogia nobre desta donzela, mas também por a “rara virtude” a quem logo cedo reconheceram, como pessoas virtuosas que eram, através do contínuo “tracto” e proximidade em que viviam.

Uma relação familiar concertada e conciliada pelo destino, no momento em que este determinou lhe faltasse o leite materno.

2.4. O retrato modelar da mãe.

2.4.1. A prática do jejum. A virtude da caridade.

Todavia, os efeitos naturais da ausência do alimento biológico, durante a sua primeira infância, vão-se acentuando nas formas débeis do seu corpo: “miuda no roftro”. Uma fragilidade física que não passava despercebida no ambiente social e estigmatizada verbalmente pela alcunha de “migalhinha e enjeitada”. Se o diminutivo, ainda que afectuoso, tente aproximar as linhas franzinas do seu retrato físico; o adjetivo, por oposição, transporta um valor semântico negativo, no olhar dos homens e do mundo, uma rejeição que terá um entendimento oposto, no olhar de Deus, porque “para Ele fora só criada”⁶⁹.

Essa rejeição pelo mundo surge recordada (muitos anos depois, com vinte cinco anos de idade), associada à imagem do berço, sentindo já, nessa altura, uma “pena” e uma “tristeza”, “que a mortificavam”, despertando nela o desejo de se desprender e cortar com os movimentos do embalar humano, para se refugiar e cismar “num cantinho da casa”.

O retrato modelar feminino que Deus ajuda a construir à Sua Imagem, segue, no seu início, o exemplo umbilical e próximo de sua mãe: “pessoa de conhecida virtude e devoção”, a quem via jejuar todos os dias, e a quem começara a imitar desde os cinco anos, idade com que inicia “o jejum”⁷⁰.

A esta prática regular, que vai desenvolvendo entre os cinco e os seis anos de idade, junta uma outra – a devoção ao Santíssimo Sacramento – que observava em sua mãe, a qual “já neste tempo...” se fazia notar, pelo efeito do reflexo resplandecente da alegria no rosto, durante o momento de “levantar a Hóstia”, mas encobrindo o sofrimento que sentia pelos pecados do mundo e que Deus nela fizera

⁶⁹ “E porque era muito miuda no roftro, todos lhe chamavam a migalhinha e enjeitada: moftando Deos nefta alcunha, que acaso lhe puzeram, que ella era enjeitada do mundo; e só criada para Deos. (...)”. *Compendio*, cap. II, p. 8

⁷⁰ “Difpondo-a o Senhor para á sua imitação tomar fobre fi os pecados do mundo, para por eles fazer penitencia, de finco para feis anos jejuava todos os dias, que via jejuar fua mãi, que foi peffoa de conhecida virtude, e devoção. Já nefte tempo era devotiffima do Santiffimo Sacramento; porque toda fe alegrava quando via levantar a Hostia. (...)”. *Compendio*. Idem.

recair, para sobre eles fazer penitência, o que a tornava ainda mais atenta e caridosa para com os humildes e os pobres.

Durante este período da sua infância, começava também a evidenciar um outro natural gesto, que ela própria não conseguia controlar: a virtude da caridade. Um comportamento exteriorizado no meio familiar e social das relações de sua mãe, a quem acompanhava, regularmente, nas visitas frequentes a “huma donna nobre deste lugar”. Porém, este grau de tão nobre virtude não deixaria de constituir alguma preocupação no olhar da mãe, o que verbalizava, por considerar excessivo o modo como a filha tratava os pobres, sempre que estes lhe batiam à porta, e que ela sentia já não conseguir controlar, porque esta sua filha “não estava mais em sua mão”⁷¹.

Por entre este seu gesto habitual e consequente, sobressaíam outros excessos de caridade, quando regressava da igreja e se cruzava com algum pobre à porta de sua casa, mostrando nesse momento uma caridade que alcançava os extremos dos seus gestos, determinados pelos efeitos de uma vontade e de um desejo incontrolláveis de “fe despir, e dar os veftidos aos pobres”⁷². Uma caridade que reprimia para não desagradar aos pais, ambos reconhecidos como pessoas caridosas, mas não aos extremos dos atos da filha, a quem repreendiam.

Também no ambiente do lar, foi crescendo com ela o “gofto de repartir”⁷³ a comida entre os irmãos e criados, multiplicando as divisões em acréscimo, efeito intermediado por Deus e que ela concretizava, ao transformar o pouco em muito, os restos em abundância para todos aqueles que batessem à sua porta, mesmo que fossem vinte pobres.

E foram estes os princípios desta rara virtude que Deus decidiu obrar na sua alma, nos primeiros anos da sua “meninice”. Uma caridade que ela também sentira, por restrição do alimento biológico, e no exemplo concreto de seu tio, Afonso da Mota Neto e sua tia e prima, Anna Cordeira da Conceição.

⁷¹ “Era ehta caridade, ainda antes dos nove anos, tão conhecida, que, eftando fu mai fazendo humma vifita a huma donna nobre defte lugar, fe moftava com cuidado, dizendo que fe acafo algum pobre foffe á fua porta, fua filha lhe havia de dar quanto encontraffe; porque não eftava mais em fua mão. (...)”. *Compendio*, cap. III, pp. 13-14.

⁷² “Se acafo quando vinha da igreja achava algum pobre á porta, toda fe enternecia de modo, que confeffou os ardentes desejos, que tinha em fua alma, de fe defpir, e dar os veftidos aos pobres: e que não o fazia, por não defagradar a seus pais; que com serem conhecidos por caritativos, fó difto a reprehendiam. (...)”. *Compendio*. Ibidem.

⁷³ “Tinha grande gofto de repartir o comer; porque pelo gofto, com que dava, lhe fazia o Senhor mercê de accrefcentar tudo quanto fazia as repartiçoens: de modo, que aquillo, que repartido por outrem fó era para os de cafa, repartido por ella, além de todos ficarem fatifeitos, affim filhos como criados, e outros, que a ela fe chegavam, fe vieffem vinte pobres, para todos lhe fubejava: e por causa de não poder ir á cozinha, fentia muito o eftar doente. Foram tudo ifto como princípios, e primeiras raizes da caridade, que Deos lançou em fua alma logo nos primeiros anos de fua meninice. (...)”. *Compendio*. Ibidem.

2.5. O Sacramento da Comunhão.

2.5.1. A descrição da primeira experiência mística.

Ainda no período da sua infância, começou Deus a esculpir o “cofre vivo e esmaltado” das virtudes desta “donzela” virgem, intensificando nela essa devoção ao Santíssimo Sacramento, que herdara de sua mãe, e imprimindo-lhe uma fé “tão viva” alimentada com o sacramento da comunhão.

A visibilidade do seu comportamento espiritual, estranho para a sua idade, e conhecido naquele Lugar, terá valido o argumento do pároco, quando, contando apenas nove anos de idade, a considerou “capaz” para lhe administrar este segundo sacramento⁷⁴.

O sacramento da Eucaristia representa o primeiro momento de união com Deus: uma “comunhão” divina do Corpo que lhe encheu a alma e dela novamente transbordou para o corpo, na forma de uma primeira experiência mística, sentindo na alma um “tão grande gozo e espiritualidade”, que só aquelas pessoas em “estado de perfeição” conseguem experimentar esses efeitos sobrenaturais.

Estes mesmos efeitos repetiam-se de cada vez que praticava o ato sagrado da comunhão, impulsionando o espelho das suas virtudes, que ela vai aperfeiçoando com mais intensidade e devoção – a ternura da caridade, a autenticidade da fé e a presença da Esperança, um outro sinal que Deus lhe enviou.

⁷⁴ “ (...) tãobem lhe imprimio logo huma fé tão viva, e devoção ao Santíssimo Sacramento, que, achando-a o feu pároco capás, e perfeitamente alumiada para poder comungar de idade de nove anos, lhe mandou que o fizeffe: e logo da primeira vez, que o recebeu, fentio na alma os efeitos sobrenaturaes, que não fentem, fenão aquelas peffoas efpirituais, que já eftam em eftado de grande perfeição, e união com Deos: porque immediatamente commungou fe encheu fua alma de tão grande gozo e fuavidade efpiritual, que, não cabendo na alma, redundava ainda no corpo. E nunca já mais tornou a comungar em todo o difcurso de fua vida, que não fentiffê os mefmos efeitos, cada vez com mais intenção, e devoção. (...)”. *Compendio*, cap. III, pp. 10-11.

Também, no intervalo dos hábitos femininos, próprios da sua condição social, “porque ou rezasse ou cozesse sempre a tinha Deus presente”⁷⁵, partilha uma outra experiência: o início de um caminho que percorre, remado por uma Entidade Superior, subindo e elevando-se nesse quadro de virtudes. Um retrato, uma pintura que “para os mais santos e contemplativos”⁷⁶ representa o fim de uma vida.

A importância deste período da sua vida, os nove anos de idade⁷⁷, constitui outro sinal distinto no processo de aperfeiçoamento dos traços do seu retrato espiritual, os quais se desvelam por efeito da sua própria transformação, reflexo da comunhão de Cristo e da Sua Constante Presença Divina: a brandura; a suavidade; a placidez; a humildade; a afabilidade; a alegria e a caridade com que se entregava aos pobres, como se pretendesse equilibrar o destino através da exemplaridade do seu comportamento.

O reconhecimento deste seu comportamento exemplar é narrado na forma de um registo oral, pela voz de um narrador anónimo, porém, assumindo no texto, a função de um testemunho escrito coletivo, como crédito da superioridade desta figura feminina que “todos” conhecem, mas a quem reconhecem a distância de coabitação:

“... confeçam todos os moradores daquele lugar que não podiam olhar para ela, pela reverencia que lhe tinham”.⁷⁸

Entre o espaço físico “daquele lugar” – o Louriçal, habitado por um sujeito indeterminado coletivo, e a esfera do sobrenatural, espaço singular, habitacional feminino, existe uma fronteira impermeável, balizada neste momento pelo olhar coletivo do sentido da visão. Um universo simbolicamente codificado em termos

⁷⁵ “Defde que commungou nunca mais fua alma fe apartou da Divina preferença: porque ou rezaffe ou cozeffe, fempre a tinha Deos prefente; fem haver coufa creada, que a podeffe apartar delle. (...)”. *Compendio*. Idem.

⁷⁶ “Confeffou a seu confeffor que, deppois que noffo Senhor nella fe manifestou em fua transformação, fentia outro modo de preferença de Deos; fendo fempre a mefma, com efa diferença, que até áquelle tempo era ella a que, ajudada da divina graça, fe não podia apartar de Deos: mas que nos ultimos treze mezes da fua vida elle era o que fe não podia apartar della: e que o mefmo Deos a trazia em fi como fe fofem huma fó coufa, fem ella o procurar, nem fazer da fua parte coufa alguma. De forte, que começou de idade de nove anos por onde os mais Santos, e Contemplativos acabam. (...)”. *Compendio*. Idem.

⁷⁷ Sobre a importância simbólica do número 9, a assinalar a idade da biografada, as autoras separam sintaticamente no texto, através do uso da oração adversativa, o período entre os cinco e os seis anos, idade associada ao voto da Caridade, dos nove anos, idade filtrada pela experiência espiritual e mística da Comunhão. “Dos finco para os feis anos começou a jejuar todos os dias, que via jejuar a sua mãe; mas dos nove annos por diante, em que fe depofou com Chrifto Jesus Sacramentado, teve nelle todas as fuas delicias e regalos. (...) Nefta idade, e com efa primeira mercê, que recebeu na Sagrada Comunhão, fe descobrio o grande fogo do amor Divino, que até alli ardia intrínseco em fua alma: e começou a fentir intrínsecos defejos de faber os meios, que havia de tomar, e os modos, que havia de bufcar para que ferviffe a Deos no modo, para que elle a creara. (...)”. *Compendio*, cap. IV, p. 15.

⁷⁸ “(...) porque para todos era branda, pacifica, humilde, e tão allegre e afável, que a todos roubava os corações: e alegrando-fe efpiritualmente, confeçam todos os moradores daquelle lugar que não podiam olhar para ella, pela re verencia, que lhe tinham. (...)”. *Compendio*, cap. III, p. 13.

visuais e, curiosamente, percorrido pela “visão” do feminino, o mesmo sentido que alcançará virtualidades e potencialidades ilimitadas... no tecido do texto.

Avaliando os nove anos de idade da protagonista como um marco cronológico importante do seu percurso biográfico e espiritual, ao descobrir através da sagrada Comunhão as “delícias” e “regalos” do fogo do amor Divino, tais efeitos produzem, por antítese, um progressivo afastamento e repulsa por o mundo físico dos homens, pois mesmo “Sem faber que coufa era mundo, ficou delle enfaftiada; porque a quem gofta de Deos, todas as coufas defta vida o enfaftiam, e enfadam”⁷⁹.

A realidade que observava no mundo sensível, dos homens, mesmo sem dele ter experiência, em contraste com a espiritualidade que sentia no fogo do amor divino, vai apartando-a do mundo e dos “maus pensamentos” que nele coabitam, à medida do crescimento das suas formas físicas.

“De nove annos para diante em toda as creaturas louvava a Deos; de maneira, que diffe a feu confeffor que nunca o vêr homens lhe causfara mao penfamento algum; antes lhe davam motivo de louvar a Deos, vendo nelles a fua imagem”⁸⁰.

O prenúncio de uma outra virtude – a Castidade, surge representada por uma ausência de “maus pensamentos” que os homens lhe poderiam despertar. Uma matéria que transmite ao confessor, em momento impossível de localizar no texto, mas que pensamos corresponder ao período após os nove anos – como as autoras sugerem – e na fronteira dos dezasseis anos. Um outro marco cronológico que segue o fio da narração e importante na construção do retrato de santidade da biografada. Também a presença do confessor (já neste hiato temporal) é possível de identificar no texto.

⁷⁹ *Compendio*, cap. IV, p.15,

⁸⁰ A referência ao confessor é assinalada no início da narrativa pelas autoras. Cremos tratar-se de Frei Bernardino das Chagas, o qual, surge também, no parágrafo seguinte do texto, na qualidade de Mestre Espiritual. *Compendio*, cap. III, p. 13.

2.6. O universo masculino: do espaço da casa ao lugar de recolhimento. O Caminho “Iluminativo”.

A presença que a figura masculina do pai inspira na construção do retrato físico e espiritual de Maria de Brito, revela-se, a nosso ver, mais por ausência do que pela presença. À companhia da mãe, que escolhe e imita, como já tivemos oportunidade de nos referir, este converge no seio familiar por um processo de aproximação metonímica, antepondo-se o objeto ao nome, apresentando-se ao leitor mais por sugestão do que por identificação: não o que é, mas sim o que materializa.

“Havia nas cafas de seu pai huma loja com quatro paredes, fem porta, nem janela alguma mais, que duas freftas altas, e para parte efcura: pareceu-lhe accomodada para nella fazer morada como em deserto. Pelo que, depois que trabalhava nas cousas da casa, ou cozia, recolhia-se naquella loja escura, e fechada, onde tinha hum retabulo pequeno de Christo crucificado, com noffa Senhora, e S. João Evangelifta: e pondo-fe diante de joelhos rezava o Rofario da Senhora, meditando nos mysterios da vida de Christo, com tanto vagar, recolhimento, e devoção, que a poucas Ave Marias rezadas fe banhava em lagrimas com tão grande suavidade, que a Divina preferença lhe causava na alma, que fe ficava toda admirada e consolada. E affim gaftava muitas horas, rezando o Rofario, e outras muitas devoçoens, pelo grande recolhimento, e focego, que tinha”⁸¹.

A descrição de um espaço interior, concentrado em uma das casas de seu pai, que ela escolhe, por ser isolado e incomunicável com os restantes espaços habitacionais, sem porta ou janela alguma que permitam uma ligação ao mundo exterior, apenas “permeável à luz” por duas frestas altas, aberturas simbolicamente direcionadas para um caminho superior – o “iluminativo”⁸², “pareceu-lhe” o local certo, “a loja escura” para aí fazer a sua “morada”, e concretizar o desejo da imagem do berço, quando se imaginava só e isolada num “cantinho da casa”.

⁸¹ . *Compendio*, cap. IV, p. 16

⁸² Cf. Sara Augusto. “O difícil caminho ascendente para a santidade está figurado no sétimo tratado cartusiano, “Livro dos três caminhos e dos sete sinais do amor embebedado”, em que a vida espiritual percorre três caminhos (purgativo, iluminativo e contemplativo), e sobe sete degraus até atingir a contemplação de Deus”. *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo e do Barroco*. F.C.G. 2010, p. 372.

Um desejo anterior e uma imagem metonímica que regressam agora com contornos mais definidos, na prefiguração de um segundo caminho que inicia – o “Iluminativo”, sedado, por antítese, no espaço sombrio da casa, mas alegoricamente presenciado e iluminado por a imagem de Cristo Crucificado, diante de Quem se ajoelha entre a fé da devoção e a expressão não contida das lágrimas, sentindo na alma uma suavidade e um consolo da Sua Presença Divina, nunca experimentados do lado humano.

Esta calma e suavidade... que a acompanhavam no processo inicial do seu recolhimento, reproduziam-se em reflexos de sensações íntimas, em gestos e ausência de afetos com que começava a tratar o seu próprio corpo e a mortificar-se: uma reação súbita e natural, mas incompreendida por os irmãos mais novos, os quais na qualidade de primeiras testemunhas observavam o seu comportamento estranho, o que comunicavam aos pais, porque a sua irmã não usava o leito para descansar e dormir. Uma facta complementado por uma descrição anónima, a sugerir, já nesta idade, o uso de outras formas de martírio para repouso do seu corpo, que ela elegera.

“Nesfta loja pequena, e efcura se agazalhavam outros irmaonszinhos, que tinha, por serem muito pequenos; os quaes diziam a seu pai, e mãi que sua irmãa fenão lançava na cama: porque já defta idade fe lançava em huma tabua, ou sobre a terra nua, com a cabeça encoftada a huma pedra, ou sobre os chapins, em que andava”⁸³.

Também o início das mortificações, o uso dos cilícios e a prática do jejum vêm complementar o quotidiano da biografada, como um roteiro que procurava seguir, orientado para o castigo do corpo, num intervalo da sua vida anterior à adolescência.

“Soube que certa peffoa da terra tinha hum cilicio de ferro: logo o procurou vêr como quem fe queria admirar de o vêr: mas no ponto, que o alcanfou, o cingio de modo, que nem de dia, nem de noute o largava.

Antes de chegar aos dezafeis annos já jejuava toda a Quaresma a pão, e agua, comendo humma fó vez no dia. Quando fe amaffava fazia para os irmaonszinhos bôlos mimosos: e para fi os fazia algumas vezes de rolão, lançando-lhes cinza”⁸⁴.

⁸³ *Compendio*, cap. IV, p. 18.

⁸⁴ *Compendio*. Idem.

2.6.1. Emblemas e símbolos. Entre a imagem circular emblemática do relógio e o ponteiro fictício do número sete.

A maturidade precoce que Maria de Brito progressivamente vai manifestando, espelha-se na rotina diária da lida doméstica, conjugando-a com uma atividade espiritual que organiza rigidamente, disciplinando o corpo, mas preparando similarmente a alma. Um exercício a que se dispõe e cumpre como um ritual, rigorosamente orientado pelo movimento dos ponteiros de um relógio fictício que cria na sua mente. Uma descrição curiosa e imbuída até de algum mistério, se associarmos ao lugar recôndito do Lourçal a ausência de um relógio na torre da igreja, que possibilitasse o som cronometrado da passagem das horas. Um simples pormenor assinalado por as autoras ou, antes, a sugestão de uma imagem, de um emblema em forma circular, dominados por um caso particular de um simbolismo numérico?⁸⁵

“Trabalhava no ferviço da cafa até ás dez, ou onze horas da noute: defpois rezava o feu Rosario, e outras devoções: e logo de madrugada fe punha em oração, antes que entraffe nos cuidados da cafa; de modo, que entrava no ferviço della ás cinco da manhã: e computando o tempo, em que rezava, não lhe lhe ficavam tres, nem duas horas, em que defcançaffe”⁸⁶.

⁸⁵ A correspondência entre os ponteiros do relógio e a “computorização” da mente feminina, parece-nos um elemento a considerar na contagem do tempo cronológico, cronometrado pela mente da protagonista. Ver simbologia do relógio: “Como qualquer forma circular com elementos internos, pode ser interpretada como forma mandálica. Se o essencial nele são as horas que marca, domina na imagem um caso particular de simbolismo numérico. (...) Também o termo mandala significa em hindu círculo. São uma forma de yantra (instrumento, meio, emblema), diagramas geométricos rituais, alguns dos quais estão em concreta correspondência com um atributo divino determinado ou uma forma de encantamento (mantra) da qual vêm a ser a cristalização visual. Segundo S. Camman, foram introduzidos no Tibete desde a Índia pelo grande guru Padma Sambhava (sé. VIII a. C.). Encontram-se em todo o Oriente, sempre com a finalidade de servir como instrumentos de contemplação e concentração (como ajuda para precipitar certos estados mentais e para ajudar o espírito a dar certos avanços na sua evolução, desde o biológico ao geométrico, desde o reino das formas corpóreas ao espiritual)”. *Dicionário de Símbolos*, Juan Eduardo Cirlot, 2000, pp. 241- 316.

⁸⁶ *Compendio*, cap. IV, p. 18.

Da leitura e interpretação do fragmento textual que transcrevemos, sobressai o vocábulo “computando”, como prática de um exercício e cálculo mental, orientado por um processo inverso, das vinte e quatro horas do ponteiro do relógio. A julgar, este situa-se no intervalo das dez ou onze horas da noite (note-se a presença da conjunção disjuntiva a assinalar essa impossibilidade da contagem do tempo pelo relógio), mas possível de avaliar através da correspondência mental desse mesmo tempo, com que, regularmente, finalizava a lida da casa para se recolher. A partir deste período, inicia-se um segundo tempo, assinalado pelo conector adverbial de tempo “depois”, momento em que ela começava a rezar o “Rosario, e outras devoções:”.

Pela mesma ordem inversa, as horas que dedicava a esta atividade espiritual não são avaliadas por os ponteiros do relógio. Todavia, se contabilizarmos a hora que retomava a lida da casa “cinco da manhã” (curiosamente o único ponteiro fictício assinalado), sobram, aproximadamente, sete horas, representando, por conseguinte, sete horas de devoção. Desse número sete, um outro número inferior contabilizará o tempo que dedicava à “oração mental”, espaço que sucedia ao momento de descanso, o sono, não cronometrado por um relógio, mas computarizado mentalmente através do treino regular da mente, orientada pelo ponteiro da “hora” em que retomava a lida doméstica. Do pouco tempo que lhe restava para repouso “não lhe ficavam tres, nem duas horas, em que defcançaffe”.

A par deste regular treino mental, que avaliamos como um “instrumento de concentração e contemplação” e, conseqüentemente, um impulsionador da evolução das forças do seu espírito, decorre paralelamente a prática evolutiva da oração mental. Uma experiência espiritual que surge, também ela muito cedo, logo a partir do berço, e uma prática religiosa à qual já nos referimos anteriormente, mas que insistimos em recordar:

“E logo do berço mostrava grande devoção quando rezava; porque a creou Deus para a fazer huma fôrma viva, e regra pura de toda a devoção, que se pode considerar, na oração mental; como se verá”⁸⁷.

⁸⁷ *Compendio*. Idem.

2.7. A Oração Mental. Arte de Orar, Diogo Monteiro. Referência /Paralelo com Santa Teresa de Ávila.

A expressão “oração mental” é mencionada em textos do *Filokalia* (termo grego que significa “amar ao bom ou amar ao belo”), um compêndio de textos de autores místicos cristãos, herdeiros da tradição mística dos padres do deserto e mais tarde pela pena dos monges do Monte Sinai e do monte de Atos. A versão em grego foi publicada pela primeira vez em Veneza, no ano de 1782.

Muitos destes textos que foram compilados no *Filokalia* começaram a circular cedo no meio cristão, tornando-se conhecidos e famosos. É conhecido o apreço que Santa Teresa de Ávila revelava pelos textos de Cassiano, o Romano, que viveu por volta do ano de 331.

Também a mesma expressão associada à voz de S. Francisco de Assis, ressoa durante a Idade Média como um anterior interlúdio da voz feminina. Uma outra referência que vem acentuar o *topos* espiritual desta Literatura à semelhança de Tomás de Kempis (1379 (?)1380-1471) com a obra *Imitação de Cristo*.

A relação íntima entre o sujeito que ora e a inspiração na Sagrada Escritura é o ponto de partida para se alcançar a atenção de Deus. Segue-se uma concentração dos sentidos que apela à invocação da palavra sagrada na forma, ou de um ritmo breve e solto, soletrado por palavras como “Cristo” e “Jesus”, ou distendendo-se em apelos mais longos como apoio e sustento à natureza da oração, num processo gradativo, vocal e espiritual até se conseguir a contemplação de Deus.

A S. Francisco de Assis, (1181 (?)1182 -3 de Outubro de 1226), cabe-nos uma breve e justa nota de apresentação, no contexto religioso e cultural do espaço ibérico medieval. Reconhecido como uma das figuras mais representativas do Cristianismo, criou a Ordem dos Frades Menores, a Ordem das Pobres Damas ou Clarissas e, ainda, a Ordem Terceira, destinada a leigos, pessoas não ligadas à igreja pela profissão do voto. Uma outra forma de agir, um outro pensamento e uma nova e revolucionária interpretação da Igreja.

Neste escurso, consideramos oportuno salientar o contributo de um místico e filósofo alemão, Jacob Boehme (1575-1620), como acento de uma manifesta tendência espiritual, de que resultou uma escrita tratadística metafísica de profunda transcendência espiritual. Nessa esfera de uma literatura de espiritualidade sustentada pela herança tratadística, um outro contributo posterior vem acentuar em espaço

lusitano a dimensão e a natureza da oração mental: *Arte de Orar* (1630), de Diogo Monteiro – compêndio organizado por tratados, agrupados por diferentes capítulos que gravitam em torno de uma arte discursiva orientada pela virtude da oração, muito desenvolvida pela companhia de Jesus, na tradição da prática dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola que, como se sabe, tiveram uma larguíssima difusão.

Em um desses tratados⁸⁸, dedica o autor um momento particular ao ato da Oração mental, tentando definir e hierarquizar os diferentes modos que lhe assistem, considerando que, para além da razão geral do culto divino desta forma de oração, é sua primeira particularidade a condição que a diferencia das “demais virtudes”. Uma condição cuja correpondência assenta em uma singular virtude, sendo que ultrapassa em muito algumas delas. Subordinada a esse conceito geral, de uma primeira virtude, concorre para a sua definição, natureza e circunstâncias, os traços comuns compreendidos sob o nome de “oração”, entendidos sob um efeito particular, adentro de cada uma das “espécies de religiões” em que a oração também entra.

Sobre essas diferentes [formas] de oração, discursivamente tratadas em compêndios retóricos por autores latinos e retóricos, os quais confundem a “prática composta” com o nome de oração, prefere o autor o significado da Sagrada Escritura, que são vários, mas “acomodados” ao serviço de Deus, tanto no culto divino como à “perfeição da alma”.

Um, entre esses vários significados, nasce do Seu Supremo Artífice que é Deus, O Qual, imprimindo na alma “luz natural”, é causa de ciências naturais. Assim, insuflando e inspirando luz divina, é Ele o Autor desta “ciência sobrenatural e divina”⁸⁹.

Dois atributos ao serviço de uma mesma doutrina de espírito, catequizada por um Mestre de Quem nascem as potências e os instrumentos naturais que comunicam a força para obrar quadros sobrenaturais, tranformando-os o Seu Autor em uma santa obra.

Uma riqueza espiritual que toma praça no lugar do cofre de diamante do coração, onde mora a virtude da oração. Sem diferença de idade, condição e estado, a todos a oração comunica Santidade, como anuncia Santo Agostinho.

⁸⁸ Diogo Monteiro, *Arte de Orar*, 1630, pp. 111-112.

⁸⁹ Diogo Monteiro, *Arte de Orar*, 1630, pp. 3-4.

A este conceito santo de Oração, aduz o autor uma terceira significação que considera subsequente à segunda significação, que é o mesmo que “petição”. Tomada em sentido geral como a manifestação de um desejo de quem pede, esta fase anterior preparativa conduz a um ato íntimo da alma com Deus, estratificado por um processo gradativo na forma de uma vontade levada ao entendimento e deste à ciência do intelecto, à “cogitação”⁹⁰, ao divino.

Com essa finalidade santa, reúne e instrumentaliza a Oração Mental o exercício de todas as outras virtudes, principalmente da Fé, da Esperança, da Caridade, da Obediência, da Adoração, da Reverência a Deus, da Penitência, da Humildade..., juntando as demais a quem sempre acompanha, haverá alguma virtude que não possa entrar em coro com a oração?

Desta mesma oração fala Santo Agostinho: “Que he oração, fenão sobida interior de coufas terrenas ás celestiaes, confideração do que se paffa no outro mundo, efperança, & faudade das riquezas invifiveis”⁹¹.

Este género de Oração foi aquela que Cristo Nosso Senhor encomendou aos homens não só por palavras, mas também de exemplo quando D’Ele fala o Evangelho que gastava as noites em Oração e se apartava nos montes para orar. Não é de crer que gastasse todo o tempo no segundo modo de oração – que é pedir, mas também que exercitasse atos interiores de outras virtudes como a Caridade e a contemplação das coisas divinas.

A mesma forma de Oração é interpretada pelo autor como o modelo seguido por o Profeta David, quando de si confessa que orava de noite e sete vezes ao dia⁹².

Também o espaço recolhido e solitário procurado por Cristo, conclui-se ter sido o mesmo lugar eleito pelos Profetas. Assim se hão de entender os vários lugares da Escritura, quando encarecem a vida solitária e as vigílias frequentes com Deus, como é o exemplo do Profeta Jeremias. Este soube retirar-se, na sua juventude, do rebuliço do mundo, para encarecer a vida contemplativa da alma e levantar-se sobre o mesmo.

⁹⁰ Diogo Monteiro, *Arte de Orar*, 1630, pp.112-113.

⁹¹ Diogo Monteiro, *Arte de Orar*. Ibidem.

⁹² Diogo Monteiro, *Arte de Orar*. Ibidem.

A exemplo destas vozes da Sagrada Escritura, um outro e posterior timbre vocálico feminino ressoará pelas cordas da “oração mental”, na forma de uma voz de “notícia” por Santa Teresa de Ávila, em espaço ibérico. Para além da influência dos textos de Cassiano, a preferência da Santa pelas obras *Subida del Monte Sión*, de Bernardino de Laredo e *Tercer Abecedario Espiritual*, de Francisco de Osuna, são assinaladas na pauta das suas leituras espirituais. Contributo que reluz sempre que esta fala da “oração”, envolta numa aguada de pintura e rodeada por uma magia de experiências místicas, construída no castelo da sua enorme devoção.

A beatificação de Teresa de Ávila (1614) e a sua canonização (1622) consagravam ao mais alto nível o reconhecimento de uma figura que levou a cabo um empreendimento reformatório religioso, com a fundação do Carmelo e de uma mística. Uma latitude que reportada ao meridiano português e, particularmente, à figura feminina natural do Louriçal, surge em paralelo com uma fase da sua vida – os nove anos de idade – um número simbólico ao qual já nos referimos anteriormente e assinalado como intervalo de uma outra fase posterior, os dezasseis anos. Um número a avaliar por correspondência com o ano da canonização da santa de Castela, no início desse calendário, precisamente a data em que Maria de Brito teria já completado os dezasseis anos.

Uma outra idade assinalada pelas autoras do *Compendio* e a possibilidade da convergência com o modelo da santa de Castela, que deixamos em aberto, para daí Maria de Brito percorrer um outro caminho – o Contemplativo, degrau a degrau, até alcançar a contemplação de Deus.

O primeiro grau ou momento desse ato santo, que tem como objeto o culto divino na expressão de uma vontade em busca da “perfeição da alma”, requer um lugar de silêncio e um corte com o mundo exterior, um espaço físico de isolamento, preparativo da intimidade e comunicação com Deus – momentos que antecedem a esperada solidão, a calma e a tranquilidade...

Esse momento preparativo espiritual da protagonista cruza-se, no texto, com o seu caminho existencial desde muito cedo, a partir “logo do berço”⁹³.

⁹³ Assim interpretamos o coro das vozes das autoras, nas palavras que compreendem a abertura do cap. IV: “Primeiro foub e fta ditoza donzela orar, do que foub e fta falar. E logo do berço mostrava grande devoção quando rezava; porque a creou Deos para a fazer huma forma viva, e regra pura de toda a devoção, que fe pode confiderar, na oração mental; como se verá. (...)”. *Compendio*, p. 15.

Um tempo anterior que se anuncia como um momento prolético, gerado em função do traço dominante que caracteriza a personagem – a oração mental, associada à imagem simbólica do berço. Uma representação a que já tivemos oportunidade de nos referir e um retrato focalizado por um tempo cronológico com ligação ao mundo exterior, porém interiormente vivido pela personagem como desejo de rutura, para assim poder concretizar o seu perfeito refúgio.

A solidão torna-se, aparentemente, a sua fiel confidente e será ela a primeira companheira a testemunhar os momentos ascendentes do caminho da espiritualidade, cujo “grau de contemplação” se sobreleva ao processo biológico de crescimento das suas formas físicas. Um processo natural desfocado da imagem sobrenatural feminina, porventura surpreendente na leitura das palavras do Padre Mestre Bernardino das Chagas e que as autoras comentam: “Achou que já tinha contemplação em grau mui fuperior; e extafes, em que totalmente perdia as operaçoens dos fentidos”⁹⁴.

⁹⁴ *Compendio*. Ibidem.

2.8. A categoria do tempo narrativo. A morte da mãe. O Caminho “Contemplativo”.

A categoria narrativa do tempo assume um significado simbólico na evolução e construção da personagem. As referências do calendário religioso que foi conhecendo; a coincidência de datas alegóricas que vai percecionando e, ainda, a imagem circular fictícia do relógio, símbolo do um tempo humano inexorável, marcado pelos ponteiros do relógio da sua mente, estabelecem laços com esta alma peregrina e solitária, moldando, pontecendo e preparando-a para o momento em que sente a perda física da morte da mãe.

O processo da elipse que encontramos neste momento do texto, enquanto dimensão temporal omissa, inscreve-se num processo narrativo limitado pelas contingências reais desse mesmo tempo, mas ultrapassado pelo fluir da personagem, tornando-o tanto mais significativo quanto menos perceptível for a sua presença. Deste modo, a personagem alcança uma categoria superior, ultrapassando essa dimensão temporal através da sequência de ações que pratica, pelo sofrimento em que, progressivamente se demora, por um tempo narrativo necessário e orientado para uma finalidade.

Entendemos ser este o significado da omissão temporal, balizada entre os nove e os dezasseis anos de idade, não hierarquizada por uma escada de progressos, mas passível de recuperar pela imagem progressiva da personagem feminina: “Antes de chegar aos dezasseis anos...”, já jejuava toda a Quaresma a pão e água. Um tempo cronológico orientado por um calendário religioso que serve de experiência e peregrinação à espiritualidade amadurecida da idade dos dezasseis anos. Um outro número: par, que multiplicado por dois, tem na sua soma o número trinta e dois. Uma simples coincidência, um outro indício, ou, antes, o código de um número, que conseguiremos decifrar?

Se os nove anos de idade constituem uma referência assinalada no texto como predestinação de uma vida de Santidade, seguindo o modelo de outras *Vidas*, e cujo exemplo mais concreto cremos ser o desejo de reencarnação da imagem da religiosa inacabada de sua mãe. Um outro exemplo comparativo poderá servir de aproximação à protagonista desta *Vida*, não obstante o eixo diferencial cronológico em que se situam: Soror Mariana do Rosário “tornara-se no convento de Salvador de Évora a clarissa que sua mãe, falecida tinha ela seis anos, em vão desejara ser”⁹⁵.

Na sintonia descritiva destas duas ainda crianças, pautada por predestinados traços hagiográficos, concorre o privilégio comum da benção de Deus, a prática devocional da oração santa, a Oração Mental, que no caso de Mariana do Rosário se inicia aos dez anos⁹⁶, e a situação emocional da morte da mãe – um momento vivido por Mariana do Rosário com apenas seis anos de idade, mas sentido como um precoce privilégio de uma possível entrega a Deus.

O paralelo entre as duas biografadas parece-nos, até a este momento, possível de reaproximar, quer pela prática devocional da oração mental, não obstante Maria de Brito a ter iniciado antes dos dez anos, quer com a combinação dos êxtases de Mariana do Rosário revelados na matéria mística transmitida pela voz do seu confessor. Uma descrição comentada por Pedro Vilas Boas Tavares na análise do perfil da protagonista:

⁹⁵ Pedro Vilas Boas Tavares, *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*. Edição do Centro Inter-Universitário da História da Espiritualidade. Porto, 2005, pp.177-178. “É desde logo significativo que o lisboeta Frei António de Almada, lente de teologia, douto também na mística e director espiritual experiente, aproveitando uma sua prolongada permanência em Évora, se tenha sentido impelido a visitar as memórias duma religiosa que a cidade continuava a evocar na auréola de santidade com que havia falecido em 16 de Outubro de 1649, perante grande concurso e devoção popular. (...)”.

⁹⁶ Ibidem. “Aos dez anos começou a ter oração mental, “sendo Deus o seu mestre”- diz-se -, embora se revele também que num aposento de casa um seu irmão lhe lia “doutrinas espirituais”. Acrescenta, ainda, o autor: “A confissão geral e a entrada em religião representam um estágio completamente novo na vida da protagonista:” (...) “Na sua autobiografia, recordando esses tenros anos anteriores à morte da mãe, reconhecer-se-á privilegiada, escrevendo que então via “que só a graça de Deus” a podia ensinar “em idade tão pouca”.

“ (...) De uma forma convencional, Frei António de Almada fala-nos dos “raros extasis que costumava ter na oração” e dos “sinais prodigiosos com que Deus os acreditou”; mas o que é de sobremaneira significativo nesta obra, pela intenção pedagógica e cautelar que revela por parte do autor, em tempos novamente revoltos das coisas do espírito, é que ele tenha querido preceder a descrição dessas maravilhas de Deus na sua “serva” dum solene reparo: só depois da entrada em religião e de largos exercícios de meditação, pelos vinte e cinco anos, “levantou Deus o espírito desta sua Esposa ao sublime e venturoso estado de contemplação”, para que assim “entendão as almas que seguem a vida espiritual que he a contemplação a altura que Deus costuma subir os *muito exercitados*, e não favor que *logo se haja de conceder aos principiantes*”⁹⁷.

Uma convergência que, em nosso juízo, no cruzamento dos momentos biográficos que temos vindo a seguir, se bifurca no percurso do caminho de Maria de Brito, através “das costuras do texto” que as autoras do *Compendio* por desordenação de uma prática de escrita ou segregação de uma matéria que procuram ocultar, desfiam nos caracteres da sua grafia. Enquanto Mariana do Rosário segue a vida de religiosa com a entrada no convento de Salvador de Évora, quando contava aproximadamente vinte e cinco anos de idade e após uma regular prática de meditação que a vai preparando espiritualmente para aceder “ao sublime e venturoso estado de contemplação”, Maria de Brito empreenderá um percurso espiritual difuso, concretamente a partir da morte da mãe, quando contava dezasseis anos de idade.

Também uma outra aproximação de latitude geográfica à protagonista, que é objeto do nosso estudo, transfere o acento espiritual do convento do Calvário de Évora para o futuro da fundação do convento do Louriçal. No dia vinte de janeiro, do ano de 1709, a Madre Archangela dos Serafins Evangelifta, primeira fundadora do Convento do Louriçal, saiu do convento do Calvário de Évora, iniciando a viagem rumo ao Louriçal, onde chegou aos oito dias de maio do mesmo ano⁹⁸.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Cf: Manoel Monteiro, *Historia da Fundação do Real Convento do Louriçal de Religiosas Capuchas Efcraças do Santissimo Sacramento, E Vida da Veneravel Maria do Lado, Sua Primeira Instituidora, e de algumas Religiosas, que fallecerão no mefmo Convento com opinião de virtude. Escrita, E oferecida A ELREY NOSSO SENHOR D.JOÃO V.* Edição Fac-Símile, Convento do Louriçal Imperitura - Alcalá, 2008, pp. 360-365.

Os dez anos de intervalo que assinalam a distância da idade com que ambas biografadas sentem a morte da mãe, concedem a Maria de Brito uma resistência física e psicológica para enfrentar a eterna ausência da figura maternal. Uma situação familiar a juntar a outras circunstâncias particulares, as quais dela vão exigindo um esforço e um comportamento atentos para com “os de casa”, seus familiares mais próximos, entre eles, seus irmãos, todos mais novos que ela⁹⁹.

A ausência definitiva daquela que acreditamos ser o seu primeiro modelo de virtudes, é sentida não como uma perda física, “nem derramou huma lagrima, nem deu moftas de fentimento”¹⁰⁰, mas como um impulso espiritual e motivo de revelação de uma outra virtude, experimentada pela paz da alma com que aceita esta decisão de Deus. Uma imagem próxima e plasmada do retrato de Mariana do Rosário, interiorizada como prenúncio de uma possível entrega a Deus.

As horas de agonia que antecederam a morte da mãe, sentida e acompanhada pelo “pranto” coletivo de amigos e familiares, são vividas por esta filha solitariamente na sua “lojinha”¹⁰¹, buscando aí o consolo da presença de Deus e a Quem apela para livramento das penas do Purgatório, de sua mãe agonizante. Também neste preciso momento, a inspirou o Espírito Santo para que fizesse o voto de Castidade¹⁰², o qual jurou perante a imagem de Nossa Senhora, mãe espiritual e sua agora advogada no regimento do mundo dos Homens.

Um mundo do qual procurava apartar-se, isolando-se no seu recolhimento, para aí sentir “as delícias e regalos espirituais”, o “fogo de amor” que ela experimentava “toda abrazada” em um estado de graça e a transformara em eleita e “esposa de Christo”¹⁰³. Um suave significante a traduzir o conteúdo sonoro de um novo significado: uma outra experiência solitária, espiritual, vivida pela primeira vez como

⁹⁹ “Do primeiro casamento, António do Rego teve 6 filhos. A primogénita dessa prole seria Maria de Brito, conhecida posteriormente, com o nome de Madre Maria do Lado”. “Revista Comemorativa 300º Aniversário da Fundação do Convento do Lourçal (1709-2009)”, 2010, p.67.

¹⁰⁰ “Chegando aos dezaféis annos foi Deos fervido levar-lhe fua mãi: e como a virtude fe conhece nas occafoens, nefta moftrou a grande paz da alma defta ferva de Deos. (...)”. *Compendio*, cap. IV, p. 20.

¹⁰¹ “Porque, eftando fua mai nas agonias da morte, fe foi para a fua lojinha dar graças a Deos, por querer fazer nella a fua vontade: e lhe pedio a livraffe das penas do Purgatorio (e he de crer ouviria o Senhor tão piedozos rogos)”. E o que mais nefta morte a todos admirou, foi que nem derramou huma lagrima, nem deu moftas de fentimento. (...)”. *Compendio*, cap. IV, pp.20-21.

¹⁰² “Nefte mefmo ponto lhe infpirou o Efpirito Santo que fizeffe voto de caftidade. Affim o fês logo; tomando Noffa Senhora por mãi, e advogada, diante da imagem, que já diffemos, toda abrazada em fogo de amor”. Anote-se o discurso plural das autoras, a reiterar a presença da imagem da Virgem, como mimese do comportamento da personagem. (...)”. *Compendio*. Ibidem.

¹⁰³ “Neftas delicias e regalos efpirituaes eftava a efpofo de Chrifto, quando os mais eftavam fazendo feus prantos, fentindo a morte da mãi, em que ella era tão intereffada. (...)”. *Compendio*. Ibidem.

companheira e “esposa de Christo”. E sentida como um “privilégio” que iria silenciar o sofrimento causado pela perda da mãe, por quem “ella era tão intereffada”¹⁰⁴.

Após a morte da mãe, com a idade de dezasseis anos, despertou-lhe o desejo de se tornar Religiosa Descalça e pobre¹⁰⁵, uma intenção dificultada por circunstâncias familiares e agravada, ainda, por a recente perda da mãe.

Também não sabia ler nem escrever, não obstante ter dedicado algum do seu tempo à aprendizagem das letras¹⁰⁶. Uma outra realidade que vem dificultar a entrada na vida religiosa e que as autoras, através do uso do polissíndeto, adicionam como o obstáculo mais direto para o acesso ao caminho religioso.

A argumentação das autoras é ainda complementada no final do capítulo, ao desvalorizarem, pela voz da protagonista, as reticências destas “dificuldades”, sobrepondo ela própria uma intensa “infpiração”¹⁰⁷ traduzida por um intenso desejo de se tornar Religiosa Descalça, esquecendo a mesma qualquer dificuldade que pudesse impedir o caminho religioso, que se propusera seguir.

¹⁰⁴ A relação próxima e íntima de Maria de Brito com a mãe, confirma-se, entre outros passos do texto, no momento da sua morte. O interesse que as autoras comentam pela figura matricial é um dado concreto, neste momento da narrativa.

¹⁰⁵ “Com eſta nova infpiração lhe nafceram grandes defejos de fer Religiofa defcalça, e pobre; ainda que, por feus pais terem muitos filhos, e porque ella era a que tinha o cuidado da cafa, e com a falta de fua mãi fe lhe fazia difficultuozo; (...)”. *Compendio*. Ibidem.

¹⁰⁶ “ (...) e tãobem por não faber ler, nem efcrever; que, ainda que gaftou algum tempo em aprender, não acabou de conhecer as letras do A, b, c. (...)”. *Compendio*. Ibidem.

¹⁰⁷ “Mas tão efficás foi eſta infpiração, que ficou certa de o haver de fer; fem lhe lembrar nenhuma defeas dificuldades. (...)”. *Compendio*. Ibidem.

Um caminho que reinicia, acrescentando as penitências e os exercícios espirituais, “porque com a idade ia crescendo nella a graça do Divino Efpirito”¹⁰⁸.

A evolução e a maturidade física da protagonista vão despertando o olhar masculino do pai, o qual alheio ao voto de Castidade que ela jurara perante a imagem da Virgem, no momento da morte da mãe, tentava imprimir-lhe o gosto das galas do mundo, de se vestir bem, de se enfeitar. Uma intenção que ia de encontro aos desejos mundanos dos que a viam e observavam, conciliada com o natural desejo de pai que procurava, desta forma, chamar o sacramento do matrimónio para a sua filha. Um comportamento feminino, porém, que ela vai mascarando e interioriza sob a virtude da Prudência, obedecendo ao pai, mas confiada que Cristo, seu Esposo amado, lhe desviaria do seu caminho as “ocasiões propícias ao casamento”¹⁰⁹.

Neste percurso, o intervalo dos cinco anos que perfazem a idade dos vinte e um anos – um outro marco cronológico importante na sua vida – constituem, intencionalmente ou por lapso, um momento omissivo da narrativa¹¹⁰. A elipse que se instaura em muitos dos momentos do texto, assume neste momento um significado particular: a morte da mãe; a ausência afetiva da figura masculina do pai; o juramento do voto de Castidade; o sacramento do matrimónio, que tenta adiar, e outras intenções menos claras daqueles que coabitam o seu universo real e ficcional, fomentam a construção de uma personagem híbrida, assente, por um lado, numa herança e propósito de santidade, cujos traços comuns com a religiosa Mariana do Rosário, já tivemos oportunidade de nos referir. Porém, enredada por uma teia de variáveis e condicionalismos sociais e familiares que coagulam em interesses particulares,

¹⁰⁸ “Começou de novo a accrefcentar as penitencias, e exercicios efpirituaes; porque com a idade ia crefcendo nella a graça do Divino Efpirito. E como feu pai não fabia do voto, que tinha feito, procurava cafalla: e para efte fim levava muito em gofto que ella fe enfeitaffe, bufcando-lhe todo o bom veftido. Mas como a virtuoza donzela não era menos fimples, que prudente, fazia o que feu pai lhe mandava; confiada em feu efpofo amado que elle defviaria todas as occafioens, que lhe offereceffem; de forma, que nem defagradaffe ao pai, nem deixaffe de fazer fua Divina vontade: como aos deppois fuccedeu. (...)”. *Compendio*, cap. IV, p. 21.

¹⁰⁹ Sobre a matéria religiosa que serve de confirmação ao voto de Castidade e, em correlação com o momento biográfico que temos vindo a seguir, julgamos oportuno recordar um momento por nós documentado anteriormente. O ato ilocutório entre a protagonista e o Mestre Espiritual Bernardino das Chagas, a avaliar numa coordenada temporal, depois dos nove anos de idade e antes dos dezasseis anos, que as autoras relatam: “(...) de maneira, que diffe a seu confeffor que o nunca vêr homens lhe caufara mao penfamento algum; antes lhe davam motivo de louvar a Deos, vendo nelles a sua imagem. (...)”. *Compendio*, cap. III, p. 13.

¹¹⁰ A “escrita em espelho” poderá representar, neste momento da narrativa, uma forma de escrita a perseguir e a descobrir pelo “pio leitor”. O comentário anónimo que dá corpo ao final do capítulo IV: “(...) de forte, que nem defagradaffe ao pai, nem deixaffe de fazer fua Divina vontade: como ao deppois fuccedeu (...)”. É interrompido pelas vozes das autoras, que desenham um “corte” no tecido do texto, costurado pelos caracteres da grafia do título do capítulo seguinte (V). “Como de idade de vinte e hum annos tomou o habito da terceira Ordem de N. P.S. Francifco, fem mudar de traje: e teve padre efpiritual”. *Compendio*, cap. IV, p. 21.

confundem vontades com desejos comuns, conduzindo-a inconscientemente ou voluntariamente, degrau a degrau, por um caminho de mártir e amparada pela receção contínua de graças místicas.

A personagem híbrida que, em nosso juízo, a partir das “costuras do texto” as autoras vão moldando, cruza-se com a “situação híbrida”¹¹¹ referida por Pedro Vilas Boas Tavares, própria de um segmento particular de mulheres, as beatas, as quais seguindo o caminho do Recolhimento, Maria de Brito, com a idade de vinte um anos, acaba por ser um exemplo.

“Por isso, de um conjunto abundantíssimo de relações de vida, veremos por muito tempo sobrepujar a proposta de um modelo de vida e santidade para religiosos. Por isso, no que toca às mulheres – segmento com maior protagonismo, pela própria carência, também maior, de afirmação social -, o surgimento de beatas e de recolhimentos das mesmas, os beatérios, situação híbrida, de compromisso entre o século e a religião continuará, algo surpreendentemente, a ser um fenómeno vivaz, embora sob atracção e tutela religiosa, e quase sempre culminando com novos estabelecimentos conventuais”¹¹².

Esta atracção e dependência religiosa como paliativos ou mesmo fator de sedução, que o investigador enumera na arquitetura dos recolhimentos destas mulheres, de grupos de *beatas* que, por *viva voce*, procuravam ascender a uma auréola de santidade, uma via geralmente conducente ao lugar de “novos estabelecimentos conventuais”, é curiosamente investida de um sentido que designa como “curiosidades de mística parda”, acontecimentos largamente difundidos em espaço castelhano, alguns dos quais tendo sido objeto de repressão “no contexto da luta antialumbrada”¹¹³.

Na avaliação da vivacidade do fenómeno, cujo acento transfere do solo castelhano para o espaço português, o mesmo autor comenta:

¹¹¹ Cf. Pedro Vilas Boas Tavares, *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*. Edição do Centro Inter-Universitário da História da Espiritualidade, Porto, 2005, p. 136.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Pedro Vilas Boas Tavares, *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*. Edição do Centro Inter-Universitário da História da Espiritualidade, Porto, 2005, p. 143.

“Sem que, entre nós, se possa falar propriamente de *alumbrados*, o século XVII português conhecerá também intenso ambiente visionário e bastantes casos de “ilusão” e “embuste” “castigados”, em paralelo, claro está, a um alargamento do movimento beato, polarizado sobretudo pela dinâmica devocional de terceiros e terceiras”¹¹⁴.

Dos vários exemplos que tributam a tese do autor, transcrevemos aquele que julgamos aproximar-se de forma mais direta ao objeto do nosso estudo, situado numa latitude geográfica que tem como epicentro a cidade de Lisboa, num percurso geográfico com rumo à cidade de Braga. Em paralelo, com um outro a ser por nós mapeado, no pólo cultural da cidade de Coimbra, estendendo-se ao espaço periférico da Figueira da Foz, e daí ao lugar do Lourçal.

“ No início dos anos setenta de quinhentos, vindo de Lisboa, do desempenho do cargo de professor de matemática das princesas Maria e Catarina, netas do rei D. Manuel, para tomar posse na Igreja de S. João da Balança, na qual fora provido como abade, o Licenciado Domingues Peres conheceu na cidade de Braga um certo número de «mulheres honestas e devotas», a quem o povo chamava de beatas, e querendo instituir uma capela de missas de sufragio na Misericórdia local, logo pensou nelas para merceeiras da instituição, com obrigação de assistência a esses sufrágios. (...) Receberam dele então, como superior a quem obedeciam, a letra das primeiras «condições e estatutos» e, mesmo sem autorização formal, envergaram o hábito pardo de S.Francisco”.¹¹⁵

Estas seis mulheres, de baixa condição social, principiaram uma vida em comum, fundando um recolhimento nas casas compradas por Domingos Peres ao Postigo de Santo António, no bracaraense Campo da Vinha. Reunidas sob o voto de obediência ao reverendo licenciado e abade, levavam um modo de vida orientado por um modelo que correspondia ao de terceiras franciscanas, sem terem jurado votos solenes e sem obrigação de clausura, “adstritas às obrigações pias de merceeiras, pelo menos certos dias da semana, se deveriam deslocar do recolhimento à misericórdia nova e assistir às missas e responsos previstos”¹¹⁶.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Pedro Vilas Boas Tavares, *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*. Edição do Centro Inter-Universitário da História da Espiritualidade, Porto, 2005, p. 144.

¹¹⁶ Ibidem.

Este estatuto *sui generis* feminino que o autor refere como um *modus vivendi* representado no perfil comum destas mulheres, é documentado no suporte dos vários exemplos que reúnem a sua investigação, entre os quais, aquele que transcrevemos.

“Tendo para ser santa enveredado por uma via de beata – o que, significativamente, quer dizer na época, mulher secular que pela reforma do hábito parecia religiosa”¹¹⁷, é assimilado pela escrita das autoras no desenho de uma “escrita em espelho”, que inverte a ordem do percurso da religiosa descalça e pobre de Maria de Brito para surgir ao leitor, com a idade de vinte um anos, na moldura de *beata*¹¹⁸.

Ainda sobre este grupo de mulheres, unidas pela busca de um encontro “intelectual e devocional” com Deus, invoca o investigador fortes “razões sociais e económicas” que pesavam na transmutação para esse estado. Neste contexto, subtraindo importantes interpretações da obra *Peregrinação*, de Tristão Barbosa de Carvalho, salienta a prevalência de “três” «estados», a abranger a condição feminina, contrapondo-os à herança dos dois ocupados ou pela “religião” ou por via do “casamento”. Uma hierarquia que reproduz no seu estudo por uma ordem estabelecida:

“(…) o de freira, o de beata e o de casada, ocupando o penúltimo uma ingrata e desconfortável posição intermédia, dada a falta de clausura e a particularidade e informalidade dos votos assumidos, suscitando, naturalmente, as prevenções do aparelho institucional da Igreja”¹¹⁹.

Por uma lógica de subtração, se o estado “intermédio” de beata ocupa, na opinião do investigador, “uma ingrata e desconfortável posição”, cujas razões aponta, quer pela ausência de clausura, quer pelo juramento da formalidade dos votos, esta situação híbrida das pretendentes despertaria, conseqüentemente, a atenção da Igreja, precavendo a concretização das intenções de qualquer mulher com ambição e sonho de se tornar protagonista. Por sua vez, o outro estado, de mulher casada, representava no início de seiscentos um lugar último na esfera do feminino, situação

¹¹⁷ O exemplo que anotámos refere-se a Arcângela Henriques ou do Sacramento. “Tendo, para ser santa, enveredado por uma via de beata, - o que, significativamente, queria dizer, na época, mulher secular que, pela reforma da vida e do hábito, parecia religiosa - , quando na Serra da Estrela, Arcângela Henriques ou do Sacramento foi capturada pelo Santo Ofício, ela encabeçara um recolhimento de mulheres cuja ambição era afinal afirmar-se no conceito público como uma nova e prestigiosa fundação religiosa. (...)”. Pedro Vilas Boas Tavares, *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*, 2005, p. 136.

¹¹⁸ “Como da idade de vinte e hum annos tomou o habito da terceira Ordem de N. P.S. Francifco, fem mudar de traje: e teve padre efpiritual. (...)”. *Compendio*, cap. V, p.21.

¹¹⁹ Pedro Vilas Boas Tavares, *Beatas, Inquisidores e Teólogos Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*, 20005, p. 139.

provavelmente absorvida por mentes femininas mais sensíveis que não excluíam a presença da ficção, refugiando-se assim no próprio imaginário, motor em quem reconheciam potencialidades libertadoras da sua condição, tornando-se, por esta mesma via, uma forma de promoção.

Ainda referente ao perfil das seis pretendentes, escolhidas por Domingos Peres para fundarem o recolhimento do Postigo de Santo António, Pedro Vilas Boas Tavares apresenta alguns dos traços que reúnem a preferência do seu progenitor, considerando o privilégio da idade “entre os vinte e cinco e quarenta anos de idade”, o estado de solteiras «virtuosas» ou viúvas «honestas», mas sem descendentes; e um outro traço que identifica de “limpeza de sangue”, ausência de sangue judeu, “um forte sinal dos tempos, este, atenta, sobretudo, a humilde extracção social das pretendentes”¹²⁰.

Avaliando três dos traços a configurar o perfil de mulher *beata* que, por esta via, poderiam alcançar a fama de santidade, o último estado – o de mulher casada – não é referido como condição a transitar para o estado intermédio.

Maria de Brito concorre no estado de solteira e “virtuosa”, identidade associada ao privilégio da idade (entre os vinte um anos e os vinte cinco), e transportando nas suas veias o sangue nobre de sua mãe. “A limpeza de sangue”, a ausência de sangue judeu, a avaliar clinicamente pelo grau de parentesco com o pai, tornou-se um elemento impossível para nós de fundamentação no texto.

¹²⁰ Pedro Vilas Boas Tavares, Ibidem.

Capítulo III

3.1 Padre Mestre Bernardino das Chagas: Teólogo místico e Confessor.

A possibilidade de nos cruzarmos, muito cedo, com a figura religiosa do Padre Mestre Bernardino das Chagas, na qualidade de confessor de Maria de Brito, mas também na função de adjuvante ao processo da sua evolução e transformação, enquanto figura de carne e real, parece-nos constituir um facto submerso no texto, mas passível de reconstituir pelas vozes anónimas femininas da narrativa, que conseguem emergir à superfície, entrevistas nas entrelinhas por uma leitura atenta e observadora. Perseguindo o seu “caminho”, seguindo os rastros enviesados e perscrutando muitos dos momentos textuais, conseguimos unir, “coser” alguns dos fios da textura do tecido, estendidos por uma longa e dispersa mancha gráfica, que se foram revelando como primeiros indícios de uma espécie de “jogo” arquitetado pelas autoras e a descobrir pelo leitor.

Um desses momentos, em nosso entender, descobrimo-lo aquando dos primeiros sinais visionários que Maria de Brito começara a denunciar, interpretado como um poder sobrenatural de que era possuída, mas a necessitar de um parecer consultivo e decisor do então conhecido e ilustre reverendo Padre Mestre Bernardino das Chagas, figura religiosa que esta não conhecia, “não o conhecendo ela”, mas que era conhecido por alguns dos seus familiares, pessoas da casa, “os de casa”¹²¹, os quais decidiram levá-la à Figueira da Foz, lugar onde este padre se encontrava na altura, a fim de conhecerem a sua opinião sobre as estranhas figuras que frequentemente a visitavam.

“(…): não o conhecendo ela; antes, pelo mão trato, que lhe davam os demonios, cuidava que tinha ignorantemente cometido alguns peccados grandes, deu-lhe conta como em algumas vezes lhe apareciam em medonhas figuras, e fantafmas: outras, eftando rezando na fua loja, lhe atiravam pedrinhas pelas freftas: outras finalmente a tomavam do lugar, em que eftava, e a arremeçavam dahi dous, ou tres covados; e a açoutavam: e lhe fizeram grandes fignaes, e

¹²¹ Uma das “costuras do texto” é possível de situar na mancha gráfica do capítulo V, pelo estabelecimento de um “corte” no percurso da biografada, com a idade de vinte e um anos, através do uso de um discurso oral que vem preencher uma ausência de sentido: “A outra foi efa fimples pomba; a qual tinha Deos levantado a tanta perfeição, como fica dito; e se dirá: (...)”. *Compendio*, cap.V, p.23. O discurso prolético que as autoras anunciam, dá lugar a um relato anónimo, o qual, curiosamente, por uma ordem inversa, ocupa um momento descritivo anterior da protagonista.

pizaduras no roftro, e garganta. E tanto que os de casa advertiram niffo, a determinaram levar á Figueira, onde efta Padre eftava”¹²².

A referência deítica temporal representada na forma adverbial “antes” com a função de um conector entre a figura expectante, anunciada pela forma catafórica pronominal e o sujeito de enunciação, é coincidente com um outro antecedente: um tempo anterior vivido por Maria de Brito, recheado de algumas experiências estranhas que oculta, porque as interpreta como corolário dos seus próprios pecados.

Esse passado recente dilui-se, agora, presencialmente, num presente impulsionador de outros relatos, de outras formas descritivas, outros sinais imaginados... despertados pelo fio da sua memória que vai reconstruindo por palavras, por lugares, entre distâncias e aparências.

Na linha de reconstituição do passado da protagonista, parece-nos evidente o paralelo, em contexto ibérico, que Isabelle Poutrin reporta e documenta a partir do estudo de algumas *Vidas* as quais refletem largas desigualdades quanto à possibilidade de aceder aos diretores espirituais de renome.

“Les textes montrent même une sorte de corrélation entre leur ascension dans la hiérarchie conventuelle ou dans la considération publique, et le rang de leur directeur spirituel. Les *beatas* des petites localités n’avaient d’autre recours que le curé du lieu ou les religieux du convent le plus proche, avant que leur réputation de sainteté ne les introduise auprès de théologiens connus”¹²³.

A mesma sublinha o conteúdo de alguns desses textos, testemunhos de uma “espécie de correlação” entre a ascensão do clérigo na hierarquia conventual ou do reconhecimento público e o cargo de diretor espiritual.

No caso concreto das *beatas* das pequenas localidades, acrescenta a autora, as mesmas não dispunham de outra proteção espiritual que não fosse a figura religiosa do “cura do lugar” ou de “religiosos do convento mais próximo”, num percurso anterior conducente a uma reputação de santidade junto de Teólogos conhecidos.

¹²² Ibidem.

¹²³ Isabelle Poutrin, *Autobiographie et Sainteté Fémine dans L’Espagne Moderne*. Casa de Velázquez, 1995, p.118.

Também no que se refere à matéria para análise dos confessores, esta deveria coincidir com “fenómenos místicos espectaculares”, os únicos episódios narrativos que retinham a sua atenção, em particular, junto dos mais qualificados, os quais procuravam encontrar na resolução de casos mais delicados uma ocasião para reconhecimento do seu próprio crédito. A confirmar esta argumentação, a investigadora acrescenta um outro aspeto referente a este grupo singular de mulheres. “Cet effet de proximité géographique et sociale est particulièrement net dans le cas des *beatas*”¹²⁴.

No exemplo concreto que nos propomos documentar, a “proximidade geográfica” que localizámos no texto surge representada por uma linha topográfica que nos conduz ao convento Franciscano de Santo António da Figueira da Foz, lugar “onde efta Padre eftava”, e para onde se retirara enquanto “não vagava cadeira de Theologia, para continuar fua leitura”¹²⁵

Este convento, distante a “tres legoas” do Louriçal e “situado entre matas e campos”, isolado por alguma distância e “outras dificuldades”, foi o lugar escolhido por “os de casa”¹²⁶, a julgar – familiares próximos de Maria de Brito, para o primeiro encontro com o reverendo Teólogo a fim de recolherem um parecer consultivo sobre a matéria mística relatada pela protagonista.

O primeiro momento da troca de olhares que mais adiante apresentaremos, entre Maria de Brito e o Mestre Bernardino das Chagas, difícil de situar cronologicamente com rigor, mas que tentaremos reconstituir por aproximação aos acontecimentos anteriormente narrados, teve lugar no convento Franciscano de Santo António da Figueira da Foz. Uma primeira impressão, fruto de uma intensa emoção causada pela presença da figura feminina ajoelhada, visualmente representada por uma imagem virgem e única que transbordou para uma sensação de consolo na alma, sentida pelo reverendo religioso, no momento em “que efta donzela fe lhe poz aos pés”¹²⁷.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ “Entre os quaes foi hum o P. Fr. Bernardino das Chagas; o qual tendo lido Artes nesta provincia, fe retirou para o convento de S. Antonio da Figueira, em quanto não vagava cadeira de Theologia, para continuar fua leitura. (...)”. *Compendio*, cap. V, p. 22.

¹²⁶ “E tanto que os de casa advertiram nisso, a determinaram levar á Figueira, onde efta Padre eftava”. (...)”. *Compendio*, cap. V, p. 23.

¹²⁷ O relato das autoras é favorável a uma espécie de visualismo, recuperando a voz do interlocutor na descrição impressionista do primeiro encontro: “Confeça ele que, tanto que efta donzela fe lhe poz aos pés, foi notável a confolação, que em fua alma fentio: e que era tanta a reverencia que lhe tinha, que não se atrevia a olhar-lhe o rosto. (...)”. *Compendio*. Ibidem.

A este primeiro momento, seguiu-se o ato religioso da confissão¹²⁸, entrecortada por palavras denunciadoras de alguma confusão, fruto de uma memória incapaz de entender os sinais e as visões confessadas, mas acomodada por uma tão grande humildade, como se esses mesmos relatos fossem o resultado da culpa dos seus próprios pecados.

Confessou-se uma ignorante, que mais nada fazia do que ofender a Deus, e que não sabia confessar-se, porque sempre que se confessava de nada se lembrava.

Por fim, examinada bem a sua consciência, resumiram-se todas as suas culpas em dúvidas, quer em palavras ditas desnecessárias, quer em proveito da sua alma. E questionada se as dissera, respondeu que afirmara muitas, mas de nenhuma se lembrava em particular, porque na verdade de nada a acusava a sua consciência. O conteúdo das declarações foi confirmado por as pessoas que com “ela tratavam”¹²⁹ (os familiares que a acompanharam ao convento de Santo António da Figueira da Foz), assim o entendemos, acrescentando [estas pessoas] que nunca lhe ouviram palavra “que não resultasse em louvor a Deus ou fruto às almas”.

Durante o ato religioso da confissão, fez-lhe o Padre, ainda, “perguntas muito miúdas; e fegundo confeça”¹³⁰ não lhe encontrou nem pecados mortais, nem tão pouco veniais cometidos com advertência, nem imperfeições nas virtudes que lhe parecessem culpáveis. Considerou que já tinha “contemplação em grau mui superior; e extafes, em que totalmente perdia todas as operações dos fentidos.”¹³¹ . Uma verdade assertiva confirmada nas palavras do interlocutor e confessor, e comentada por uma outra voz anónima, graficamente assinalada no desenho da pontuação “: a maior paz da alma, que lhe pareceu que fe podia dar nefta vida; as virtudes em grau tão excellente e fuperior”¹³².

¹²⁸ Um outro dado vem preencher as “costuras” do texto. A referência ao ato religioso da confissão é precedido por um trocadilho, semanticamente usado pelas autoras para “ocultar” a causa da sua confissão, que é o conteúdo da sua declaração: “Defpois de a ferva de Deos dizer a caufa da confiffão, confeffou-fe com tanta confufão, e humildade, como fe tivera comettido muitos pecados, dizendo ao confeffor que pelo amor de Deos lhe perguntaffe, pois ella era humma ignorante, que não fabia mais, que offender a Deos: e que não fabia confessar-se; porque quando fe confessava, nada lhe lembrava. (...)”. *Compendio*, cap. V, pp. 23-24.

¹²⁹ “Em fim, examinada bem a fua confciencia, vieram-fe a refumir todas as culpas da fua vida em duvidas fe diria algumas palavras defneceffarias, nem de proveito para a fua alma: e perguntando-lhe fe as differa? refpondeu que muitas, mas nenhuma em particular; porque na verdade de nada a accufava a fua confciencia. E affim o afirmavam as peffoas, que com ella tratavam, que nunca lhe ouviram palavra, de que não refultaffe ou louvor a Deos, ou fructo ás almas. (...)”. *Compendio*. Idem.

¹³⁰ A transcrição fiel do momento de oralidade, através da representação do discurso direto entre o confessor e a biografada, parece-nos uma preocupação das autoras. O uso do ponto de interrogação; a presença do verbo interrogativo (“ perguntando-lhe” / “refpondeu”) e, ainda, o uso da expressão avaliativa (“: e segundo confeça,...”), conferem ao discurso a reprodução da verdade do acontecimento, um propósito que as autoras, em um dos paratextos, definem como a matriz da sua escrita.

¹³¹ *Compendio*. Idem.

¹³² *Compendio*. Idem.

Ainda no conteúdo das declarações que verbalizava junto do reverendo confessor, este “Conheceu tãobem que era hum diamante preciofo na fortaleza, com que vencia os demónios; perfeverando de noute ás efcuras na dita loja”¹³³. Tendo concluído que os maus tratos por que era admoestada, seria porque se temia que dela haveria de vir grande bem à Igreja. Encorajou-a a que não tivesse medo dos demónios, porque estes não lhe poderiam fazer mal algum e explicou-lhe que as suas perseguições seriam um sinónimo de fortaleza para a sua alma. Perguntou-lhe também, se tinha “oração mental”, ao que ela respondeu “não fabia que coufa era”. Assim sendo, respondeu-lhe o Padre, considerava que “tinha perfeitiffima contemplação, pelos efeitos, que lhe declarou”¹³⁴.

Um outro momento da narrativa que recuperámos, em estreita ligação com este primeiro encontro, surge na posterior descrição da visita dos “demónios” enquanto se encontrava na sua “loja” os quais tentara enfrentar, encorajada, assim o entendemos, pelo Reverendo confessor durante o ato religioso da confissão.

O momento descritivo que toma lugar neste passo do texto, surge reconstituído a partir de um discurso oral anónimo, num processo narrativo de analepse, e comentado por um outro narrador anónimo através do discurso parentético: um discurso subjetivo, em nosso juízo, reprodutor das imagens protagonizadas pela personagem feminina, numa linha temporal anterior aos dezasseis anos, a acreditar durante a sua infância. Período recheado de crenças e imaginações, transportadas por uma memória coletiva pela pena das autoras como crédito dessas particulares “visões”¹³⁵. E produto de uma imaginação fértil alimentada pelo “soro” da oração

¹³³ *Compendio*. Idem.

¹³⁴ A matéria da confissão, em paralelo com o primeiro encontro, entre Maria de Brito e o Mestre Espiritual Bernardino das Chagas, compreende o final do capítulo (V), não obstante a presença de um outro “corte”, na sequência da voz anónima que comenta a matéria mística e o grau de contemplação da biografada, observados pelo confessor: “(...), que admirado efte Padre, falando por vezes com duas Religiofas de noffa Madre Santa Clara de Coimbra, fuas filhas efpirituaes, lhes dizia que fora dar no Lourifal com huma alma, que devia de fer a que Deos actualmente tinha no mundo, a que mais lhe agradaffe; encarecendo notavelmente fuas virtudes, e moftrando grandes desejos de que ella ali foffe Freira naquelle convento, para que nelle tiveffem huma Santa conhecida: as quaes Religiofas lhe ficaram efcrevendo dalli por diante, pela noticia, que tinham da fua virtude. (...)”. *Compendio*, p. 25. O episódio relatado contém informações acrescidas, as quais supomos em articulação com as declarações da biografada, verbalizadas no desejo de se tornar Religiosa Descalça e pobre (uma vontade a que anteriormente já nos referimos) a juntar a uma outra vontade – do religioso, que propunha às duas Religiosas “huma Santa conhecida” para o convento de Santa Clara de Coimbra.

¹³⁵ Um, entre os vários exemplos, que relatam a precoce experiência dos êxtases, protagonizados por Maria de Brito, é possível de recuperar por uma outra “costura” do texto, no registo de discurso direto, de “huma dona, chamada Aldonfa Maia Colaffa em companhia das mais”, em diálogo com o confessor e com a mãe de Maria de Brito. “ (...) huma foi que, eftando ehta virtuosa donzela em hum deftes Divinos

mental, uma prática religiosa que, ingenuamente, parecia desconhecer, mas cujos efeitos vai progressivamente “computando” na forma de um processo “técnico” mental, reproduzindo mimeticamente as imagens guardadas na sua memória.

“Succeceu que, dizendo-fe pela terra que noffa Senhora apparecia a huma menina do monte (cousa que, a ferva de Deus até áquele tempo cria e imaginava) começou a duvidar fe feria aquillo o Anjo de Satanás; porque lhe ficou illuminando muito ehta celestial luz a doutrina, que lhe tinha dado seu confeffor para conhecer as illufoens”¹³⁶.

A delimitação temporal sugerida pelo uso do discurso parentético, permite-nos criar uma linha fictícia que distingue dois momentos cronológicos distintos, no percurso da biografada: um primeiro, coincidente com um tempo anterior ao momento de encontro com o Reverendo Padre e associado a crenças, a imagens e atos de Fé em que acreditava “cria” e posteriormente “imaginava”. E um tempo pretérito, mais próximo, instruído pela matéria religiosa com que seu confessor a convencera no momento da confissão.

Essa atitude sedutora do momento religioso do primeiro encontro com o reverendo místico, poderá ter sido também um motivo impulsionador para ela protagonizar o papel de consultor, mandando chamar a dita menina para a interrogar e dar-lhe conta de que ela “andava enganada”¹³⁷, pois acreditava ser aquela visão um disfarce do demónio. Mais lhe disse, ainda, que “se aquella vifagem lhe tornaffe a

extafes, abrio os olhos, e correu o roftro com a mão dizendo: *Agora me borrifam os Anjos*: e ainda que feu confeffor lhe não vio borriffo algum no roftro, pareceu-lhe que eftava ornado com huns oleos Divinos, que quafi lhe queriam verter pelos póros fóra. Paffado breve efpazo, tornou-lhe a falar, dizendo que outra vez os Anjos a borrifavam: ainda que fua formofura era já Divina, e fobrenatural. Ditas ehtas palavras, ficou muito mais refplandecente, e admirável. E como efte Padre lhe não viffe borrifos alguns, pareceu-lhe que aquillo fora visão intellectual ou imaginaria. Com tudo eftando prefente huma dona, chamada Aldonfa Maia Colaffa em companhia das mais, diffe ao Padre Frei Bernardino: “*Padre, advirta Voffa Paternidade que ehta Bemaventurada tem a cabeça cheia de huns aljofares do tamanho de cabeças de alfinetes de prata, mui refplandecentes e claros*. A ifto diffe fua mãe: *Será maravilha; porque nunca fuou nem fãa, nem doente, fegundo o que nos confitava, e lhe havemos vifto*. (...) Sete foram as peffoas, que então fe acharam prefentes, e lhe ouviram dizer na mefma occafião que os Anjos a borrifaram primeira, e fegunda vez. Poz feu Padre efpiritual o dedo em huma fontezinha daquelle óleo, que lhe ia apontando pela téfta abaixo; e defpois lavou as maons para dizer Miffa; e esfregou o dedo em huma pedra. E acabando de dizer Miffa, ainda lhe cheirava preciofamente. Confeça elle que o mefmo cheiro fentio quando levantou a Hostia; e muitos dias defpois, acabando de dizer Miffa. (...)”. *Compendio*, cap. XVIII, pp. 139-141.

¹³⁶ *Compendio*, cap. VIII, p. 43.

¹³⁷ *Ibidem*. “Sahio certa que aquella pobre andava enganada: e não defcançou até que lha foram bufcar: e fazendo-lhe fuas perguntas, conheceu fer aquelle o demonio. Diffe-lhe claramente que, fe aquella vifagem lhe tornaffe a apparecer, creffe fer o demonio; e affim fe benzeffe delle, e lhe lançaiffe da agua benta, que lhe deu. Foi o demonio tão defaforado, que no mefmo dia lhe appareceu na mefma forma coftumada. Fêz ella o que a ferva de Deos lhe tinha dito; e logo a figura daquelle fagás inimigo fugio. (...)”. Uma outra curiosidade é possível recolher, no segmento descritivo: o uso e o culto da água benta como prática interiorizada para afugentar o demónio.

apparecer, creffe ser o demonio; e affim fe benfeffe delle, e lhe lançaffe da agua benta, que lhe deu. Foi o demonio tão defaforado, que no mefmo dia lhe appareceu na mesma fórma coftumada. Fês ella o que ferva de Deos lhe tinha dito; e logo a figura daquelle fagás inimigo fugio”.

A coincidência do regresso dos “demónios” no mesmo dia em que aconselhou, presencialmente, essa menina, poderá ser paralelo com um episódio similar vivido por ela própria, como represália da autoria dos seus conselhos, quando fazia “oração na fua loja” e foi surpreendida por dois demónios, os quais deitando fogo pelos olhos com grande ira lhe lançaram as mãos à garganta durante algum tempo.

As ameaças verbais destas duas figuras, intercaladas na forma de discurso direto, denunciam a realidade do quadro representado na presença do Padre Bernardino das Chagas. A percepção auditiva junta-se à imagem “visionada” como metalepse da repreensão da sua consciência, resultante da denúncia do ato da confissão, que não conseguira conter.

Também a consequência da sua atitude foi-lhe diretamente comunicada pelos dois demónios, ao anunciarem-se de forma agressiva e ruidosa pela casa. Algo estranho e difícil de silenciar aos ouvidos do pai, de quem tentou ocultar, mas cujo castigo, assim o entendemos, não conseguiu desviar, tendo-lhe sido tolhida a fala, aproximadamente, por um mês.

Esta visita inexplicável e os receios das aparentes ou reais consequências, não as conseguiu, contudo, ocultar de sua mãe, o que também cremos lhe teria sido difícil de encobrir, dadas as circunstâncias da estreita relação que com ela mantinha, ao contrário da figura do pai, cuja presença se vai revelando mais pela distância e até alguma ausência. Assim, não conseguindo encobrir o que se passara porque “sua mãe lhe viu a garganta toda pisada e cheia de nódoas mais uma sua tia”¹³⁸, teve de relatar às duas o sucedido.

¹³⁸ “Aquelle mefmo dia, eftando a efposa do Senhor fazendo oração na fua loja, entraram dous demónios botando fogo pelos olhos com grande ira; e cada hum da fua parte lhe lançaram mão á garganta, durando por espaço, e dizendo-lhe: *Falareis vós agora? Falareis vós agora?* E foi tanto, que ouviu feu pai o eftrondo: e affim lhe perguntou defpois que tivera? E ella lhe refpondeu que nada; ficando em fua oração muito quieta: mas ficou com a fala, que efcaffamente fe entendia o que dizia: e quafi hum mez andou da mefma forte. E não pôde encobrir o que paffava; porque lhe vio fua mãi, e huma fua tia a garganta toda pizada, e cheia de nodoas: por onde lhe foi neceffario contar ás duas o que paffara. (...)”. *Compendio*, cap. VIII, p. 44.

Reunindo alguns dados dispersos que agora recuperamos, estamos em crer que o episódio descrito é coincidente com um tempo cronológico anterior aos dezasseis anos da protagonista, a avaliar pela presença ainda da mãe, mas compartilhado já neste período por uma outra voz feminina, provavelmente, mais atenta e observadora aos efeitos sobrenaturais da sobrinha, no estreito círculo das relações familiares – por “uma sua tia”, Anna Cordeira da Conceição. Por coincidência, pensamos tratar-se da mesma “dona nobre daquele lugar”, com quem, anteriormente, ambas, mãe e filha, vinham mantendo uma relação social através de visitas regulares, por nós já anotada, no início desta dissertação.

Uma relação que se tornou mais estreita através da escolha de Anna Cordeira para madrinha de crisma, quando Maria de Brito contava doze anos de idade¹³⁹.

Curiosamente, os elementos dispersos, fragmentados e invertidos que fluem pelo longo discurso narrativo parecem querer preencher os espaços vazios de algumas fases da idade da protagonista, as quais não encontramos de forma ordenada no texto.

Estabelecendo relações entre o presente e o passado, e perscrutando as ligações com o futuro do tempo da narração, a terceira figura feminina com o grau de sua parente próxima, apresenta-se, inicialmente, como sua tia, é verdade, e mais próxima das relações sociais de sua mãe, mas também com o sangue nobre de prima: Anna Cordeira da Conceição.

Um retrato jovem, sem idade, apresentado sob a ausência de dois dígitos, um número oculto, mas deixado ao critério do leitor como um exercício mental a calcular e a adivinhar nas linhas e entrelinhas do texto, que nos propomos ir acompanhando.

¹³⁹ Luís Miguel Preto Batista, «A Comunidade de Terceiras Franciscanas – *Escravas do Santíssimo Sacramento* – do Recolhimento do Louriçal (1631-1709)» in “Revista Comemorativa 300º Aniversário da Fundação do Convento do Louriçal (1709- 2009)”, 2010, p.37. “Ana Cordeira foi madrinha de crisma de Maria do Lado”. Em nota de rodapé, apresenta os elementos que reúnem a sua investigação. “Maria de Brito, mais tarde Madre Maria do Lado, foi confirmada em 07/06/1617 pelo Bispo de Coimbra D. Afonso Furtado de Mendonça (1616-1618): in “Livro nº1 de Registo de Baptismos da Paróquia de Santiago do Louriçal”, (1562-1648), ADLRA, fls.78v.,88 e 190 (numeração antiga), fls.178 v.,179 e 190: “*Aos sete dias do mês de Junho de mil e seiscentos e dezassete annos neste lugar do Lourisal o Ilustrissimo e Reverendissimo Senhor Dom Affonso Furtado de Mendonça por merce de Deus, e da Sancta See Apostólica, Bispo de Coimbra, Conde de Arganil, do Conselho de Estado de Sua Magestade, etc, Ministrou o sacramento da Confirmação e os nomes das pessoas que foram crismadas asi desta freguesia como de fora della, e de seus padrinhos, e madrinhas são as que se seguem ao diante, e por [ser] verdade fiz e assinei este termo, eu, Manoel Vieira, Vigário desta Igreja do Lourisal no dia, mês e anno acima ditto: Manuel Vieira. Tal como no registo do baptismo, escreveu-se por cima do registo do crisma: Assento da Crisma da Venerável Maria do Lado, Fundadora do Convento do Louriçal, maria, filha de antonio do Reguo e de maria de brito, padrinho o reverendo Vigário, digo, antº [sic Antónia] cordeira, madrinha”.*

O grau de parentesco próximo, a superioridade social de Anna Cordeira terão propiciado o estreitamento da relação entre madrinha e afilhada, cujo poder de observação da primeira julgamos apropriado aos juízos e interpretações sobre os efeitos sobrenaturais da sua sobrinha, prima e, posteriormente, afilhada, obrigando-a a contar a ambas o que ela entendera ser o estranho ocorrido. Um acontecimento que julgamos em correlação com os episódios acusados na confissão por Maria de Brito, e denunciador de uma possível identificação da “gente de casa”, na função de testemunhas abonadas da protagonista, as quais se deslocaram ao convento de Santo António da Figueira da Foz a fim de consultarem o reverendo místico e teólogo.

Acreditamos não ter sido inócuo este primeiro contacto com o místico confessor. A figura frágil e amedrontada que era e se escondia do pai, liberta-se, solta-se e entrega-se espiritualmente naquele momento, para lhe dar conta dos seus medos, dos seus fantasmas e presumíveis coautores dos “fignaes” que sente visíveis e magoados no seu corpo.

Os sucessivos encontros que, a partir deste momento, se vão cruzando entre Maria de Brito e Mestre Bernardino das Chagas, parecem-nos uma realidade que vem alimentar a aspiração da imagem Religiosa Descalça e pobre a que se comprometera, no momento da morte da mãe. Entremente, a figura religiosa masculina vai ocupando um lugar matricial, criando com esta jovem solitária os laços de uma dependência, resultantes da sua entrega ingénua, de corpo e alma, na qualidade de seu confessor e, mais tarde, seu Mestre espiritual.

Sobre esta figura de “virtudes de grau tão excelente e superior”, deu conhecimento, muito admirado, Mestre Bernardino das Chagas a duas Religiosas de Nossa Madre Santa Clara de Coimbra, suas filhas espirituais, dizendo-lhes que “fora dar no Louriçal com huma alma, que devia de fer a que Deos actualmente tinha no mundo, que mais lhe agradasse”¹⁴⁰. Este particular interesse do Religioso sobre a possibilidade de Maria de Brito ingressar na Ordem Religiosa, “naquele convento para que nelle tiveffem uma Santa conhecida” é confirmado no relato das autoras. Um assunto que terá atraído a troca de correspondência por carta entre as duas Religiosas e o confessor, mas que não conseguimos subtrair ao discurso.

¹⁴⁰ Este episódio relatado pelas autoras, no suporte de um discurso oral, como testemunho e elemento importante adicional da narrativa, foi analisado por nós, em momento anterior. Cf: *Compendio*, cap. V, p. 25. “ (...) admirado efte Padre, falando por vezes com duas Religiosas de Coimbra, fuas filhas efpirituaes, lhes dizia que fora dar no Louriçal com huma alma, que devia de fer a que Deos actualmente tinha no mundo, que mais lhe agradasse; encarecendo notavelmente fuas virtudes, e moftando defejos de que ella alli fosse Freira naquele convento para que nelle tiveffem uma Santa conhecida: as quaes Religiosas lhe ficaram efcrevendo dali por diante, pela noticia, que tinham da fua virtude. (...)”.

Todavia, o tema regressará por outra “costura” do texto, em momento posterior da narrativa¹⁴¹, no pedido formalizado por o Mestre Espiritual à Serva de Deus para que encomendasse a Deus estas duas Religiofas, “que por varias vezes lho tinham pedido”. Um pedido a que acede, em simultâneo com a transição para o “raptó” – estado que a transportava para a “fua morada do lado de Chriftó”, - na forma de uma transfiguração e comunicação sobrenatural, referindo-se posteriormente a huma “Dona Fulana”, cuja identidade as autoras omitem, como sendo do agrado de Deus, mas cujo caminho a afastava Dele, estando assim “longe” e, por isso, a chamava o Senhor “para mais perto”. Tais palavras causaram ao reverendo confessor uma estranheza e “alguma admiração”, por conhecer e considerar as “almas” de ambas Religiosas serem da preferência de Deus. Uma leitura, no parecer do confessor, a ocultar provavelmente algum “mysterio”, o qual não entendera logo, mas que se revelou passados alguns dias, quando uma das Religiosas, por inspirações que teve, lhe pedia “huma infignia do Santiffimo Sacramento, para trazer por dentro no efcapulario, com a fua forma de vida”¹⁴².

A revelação do conteúdo deste “mistério” é completado pelo comentário misterioso das autoras, ao fazerem uso da antítese para explicarem que a circunstância de esta Religiosa “eftar longe” não significava andar longe de Deus, mas sim que “guardando [ela] a regra de noffa Madre Santa Clara naquele mosteiro, ainda Deos a queria chamar de mais perto á perfeição Evangélica, chamando-a para fer filha defta nova mãe; em que de mais perto O louvaffe”¹⁴³.

Em paralelo com o momento narrativo que documentámos, a referência a uma outra Religiosa da cidade de Coimbra, mas de “differente Religião”¹⁴⁴ resulta num momento sequencial do discurso, na forma de um outro relato, protagonizado pelo confessor, figura com quem a mesma, não raras vezes, tentara trazer à colação a intenção “ (...) de fundar hum convento de Religiofas de fua Ordem recolto de trinta e três freiras, as quaes louvaffem fempre ao Santiffimo Sacramento; e que para ifto lhe deixára hum feu irmão huns oito mil cruzados, e cafas baftantes: e que, por mais que com hum feu irmão,

¹⁴¹ “E como Deos queria ir revelando logo (ainda que com pouca diftincção, para que fuas grandezas ficaffem mais realçadas, e myferiozas) quaes haviam de fer as primeiras pedras de fte edificio; excitou ao Padre Frei Bernardino a que lhe mandaffe rogar a Deos por duas Religiofas, peffoas de grande virtude e devoção, que tãobem coftumavam comunicar-lhe as coufas do feu efpírito; e que, fem terem vifto esta virtuosa donzela, lhe eram muito devotas por algumas noticias que tinham tido fuas: (...)”. *Compendio*, cap. XVII, pp.118-121.

¹⁴² *Compendio*. Ibidem.

¹⁴³ *Compendio*. Ibidem.

¹⁴⁴ *Compendio*. Ibidem.

que tinha, da companhia de JESUS, tinha procurado licença de ELREy, não a podia alcanfar havia três annos: e que Deos lhe inſpirava que nada fizeffe fem fua ordem”¹⁴⁵.

O encontro entre os dois protagonistas ter-se-á concretizado, tendo-lhe feito o Mestre Espiritual “algumas perguntas (porque era miudo em provar espiritos)”, transmitindo-lhe que os desejos próprios de Religiosa lhe pareciam terem sido concedidos por Deus. Contudo, acrescentava: primeiro, “havia de tratar com Deos aquelle negocio, para que elle inſpiraffe o que foffe para maior gloria fua. E que quando houveffe de fazer convento, o avizaffe; porque lhe havia de dar huma noticia fanta”¹⁴⁶.

A omissão de palavras e de factos presumidos por o Mestre Espiritual, emerge no comentário das autoras, sucedendo à narração do acontecimento relatado, na sugestão de um outro mistério a envolver os dois protagonistas, cujos acontecimentos o confessor não declarou por ter sido ele o agente mais proativo¹⁴⁷.

Sobre a misteriosa relação com esta Religiosa, a memória do confessor é reativada no momento da morte da Serva de Deus, recordando os “feus bons desejos”. Um motivo que evoca a favor da dita Religiosa, ordenando-lhe que “ a encommenfaffe a Deos, e declaraffe fua fanta vontade”¹⁴⁸.

Cremos ser importante, neste momento, referir a convergência e a morfologia, em contexto religioso, da palavra “fanta” que ressoa pelo coro das autoras, da voz de Bernardino das Chagas. Primeiro, identificada na categoria de nome e prenúncio de uma “fanta conhecida” com ligação ao convento de Santa Clara de Coimbra. De seguida, no aviso de um modificador, de “huma noticia fanta” em que se propunha ser o emissor da destinatária Religiosa. E, por último, como declaração ou revelação de “fua fanta vontade”, que supomos ser a sua, pela voz da Serva de Deus.

¹⁴⁵ *Compendio*. Ibidem.

¹⁴⁶ *Compendio*. Ibidem.

¹⁴⁷ *Compendio*. Ibidem. O comentário anónimo que remata este parágrafo, a compreender o assunto que expomos, estabelece ligação com um passo posterior da narrativa, coincidente com o momento da morte da Serva de Deus. “Outras muitas coufas dá a entender lhe fuccederam com eſta Religioſa, mas não as declara, por lhe tocarem a elle. (...)”.

¹⁴⁸ *Compendio*. Ibidem. “Lembrou-lhe neſta occaſião (eſtando a ferva de Deos morrendo) eſta Religioſa, e feus bons defejos: mandou-lhe a encommendaffe a Deos, e declaraffe fua fanta vontade. Ficou logo rapta; e ſaindo diffe: *He mulher e fraca; e póde deixar de refiftir ás contradiçoens, que a eſperam. Perfevere em feus fantas defejos; que noſſo Senhor a ajudará como pai.* (...)”.

3.2 O Voto de Obediência.

3.2.1 Da obediência a Deus ao voto de obediência ao Confessor e seu Diretor Espiritual – Mestre Bernardino das Chagas.

No espaço do Convento de Santo António da Figueira da Foz, local do primeiro encontro entre Maria de Brito e o Mestre Bernardino das Chagas, a figura singela e simples que começa a desnudar-se interiormente, entrega-se por palavras a este Mestre Espiritual, revelando um elevado grau de “contemplação”, um estado superior já alcançado, a acreditar pelas palavras do seu interlocutor, e uma leitura entendida por nós como consequência direta da prática devocional da Oração Mental. Um ato religioso interiorizado e quase inconsciente de que se alimenta espiritualmente, como já tivemos oportunidade de referir.

Todavia, parece ignorar o favorecimento deste privilégio espiritual enquanto “acto da Religião”¹⁴⁹, concedido por Deus mesmo àqueles mais “simples” e “rústicos” que desconhecem a natureza deste culto divino, acreditando apenas no argumento da “fé verdadeira” para alcançarem a atenção de Deus conformada com a “virtude da Religião”¹⁵⁰.

Sobre esta forma de entendimento, sustentada no comum uso do sentir e do falar dos homens, os quais se servem da oração como prática particular do culto divino e da Religião, acreditando, assim, tratar-se de “acto de Religião”, contrapõe Diogo Monteiro, em *Arte de Orar*¹⁵¹, a suprema finalidade da religião, a qual orientada pela “honra e culto divino”, deverá saber captar todas as demais virtudes que completam a mesma finalidade, pese embora seus fins particulares, através do exercício, que é “ofício de religião”.

¹⁴⁹ Diogo Monteiro, *Arte de Orar*, 1630, pp.113- 114.

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ Ibidem.

Em concreto, no juízo do autor, o “império da virtude da religião” deverá reinar e sujeitar ao mesmo culto e honra a Deus as demais virtudes, como a Caridade, a Temperança, a Justiça ... de modo que, não perdendo cada uma a finalidade particular e o exercício do seu ofício, corroborem todas para o mesmo fim, formalizado na honra a Deus e, por essa razão, pertençam à Religião. Neste exercício dedutivo, o autor conclui: “descendo mais em particular, à praxe desta doutrina, se deixa bem ver, que executando o que manda o Superior exercitam o acto de obediência”¹⁵².

É nesta Suprema Virtude de obediência Divina que se inclina o exercício das demais virtudes como forma de honrar a Deus, oferecendo-se a alma em Seu serviço e reconhecendo, por igual via, o Seu Poder, Bondade e a Suprema Obediência. Esta – a Suprema Obediência – concretizada através do ato religioso da oração, na forma de petição, reconhece a nossa “sujeição” e “dependência” para com Deus.

O conceito de Suprema Obediência Divina, que extraímos da Obra Tratadística de Diogo Monteiro, influi pela via da oração mental na figura “singela” que temos vindo a seguir. A partir do encontro com o reverendo confessor, a personagem feminina reanima-se por um processo químico sob o efeito catalisador da presença física do Teólogo místico, numa forma de Obediência mediada, primeiro, através do ato religioso da confissão, seguida de um pedido formal a Bernardino das Chagas para sua direção espiritual.

O reencontro posterior entre os dois protagonistas, no espaço do Lourçal, tornou-se a ocasião favorável para a concretização deste desejo, verbalizado nas palavras proferidas pela figura feminina e inspirado por Deus: a renúncia ao “governo da sua alma” que formalizou no pedido do voto de obediência dirigido ao confessor, a quem entregou a sua direção espiritual.

“Para que a ehta efposa do Senhor não faltaffe a excellencia das virtudes, e foffe em todas perfeita, inípirou-lhe Deos que em nada fe governaffe por fi; para que em tudo acertaffe. E lhe moítrou que então lhe faria fua Divina vontade (com a qual fe defejava tanto ajuftrar) quando renunciaffe ainda o governo da fua alma. Pelo que, tornando o Padre Frei Bernardino áquella terra em outra occafião a prégar, lhe manifesftou fer aquella a vontade de Deus: e lhe pedia com profundiffima humildade fe quizeffe encarregar da fua alma; e aceitar sua obediencia”¹⁵³.

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ *Compendio*, cap. VI, pp. 26-27.

O relato oral, na voz de outro narrador anónimo, estabelece a ligação com este momento crucial da biografada, através do uso da perífrase verbal, presente no último período do fragmento que transcrevemos: «[...] tornando o Padre Frei Bernardino áquella terra em outra occaſião a pregar[...]» a conferir ao discurso um valor progressivo, tradutor de uma interação que vai crescendo entre Frei Bernardino das Chagas e Maria de Brito, nas deslocações que este fazia, regularmente, ao Louriçal para aí pregar.

Não obstante o Religioso ter reconhecido tratar-se aquela matéria de natureza espiritual e da sua competência, de este ser um “negocio de Deos”¹⁵⁴, a desejada resposta compromissiva de Frei Bernardino das Chagas ao pedido da Serva de Deus era dificultada por impedimentos e algumas interrogações, justificadas, assim entendia o Confessor, primeiro pelo consentimento do pai da pretendente, facto agravado por esta ser ainda “menor” e ele se encontrar a morar na Figueira, o que dificultaria a regularidade do ato da Confissão. A estes obstáculos acrescentava ainda outro, de natureza mais particular, no argumento sustentado pelo próprio, que o impedia de deslocar-se livremente ao Louriçal, a não ser por cumprimento do dever de obediência para pregar, “indo fazer algum fermão”.

Em resposta aos argumentos apresentados por este Religioso, contrapunha a Serva de Deus a *auctoritas* divina, confiada “que Deos o levaria áquele lugar todas as vezes, que foffe fua vontade”. E, quanto à “vontade de feu pai”, estava certa que era a sua, desejando este que ela obedecesse a este Confessor “em tudo, o que tocava á sua alma; porque eftava certa que aquelle era o meio, por onde o Senhor a queria alumiar”¹⁵⁵.

¹⁵⁴ “Ainda que o dito Religiofo conheceu fer aquelle negocio de Deos; diffe-lhe que o não havia de fazer fem beneplacito de feu pai; pondo-lhe diante outras dificuldades: de que não era a menor eftar aquelle lugar tão diftante da Figueira, em que elle morava; (...)”. *Compendio*. Idem. A “escrita em espelho” convocou a leitura que apresentámos, na argumentação apresentada pelo Religioso. O determinante feminino “a” que precede o adjetivo “menor” confere-lhe a categoria gramatical de nome, com a função sintática de sujeito. Uma interpretação que se reúne a outras leituras, particularmente ao momento do primeiro encontro, no convento de Santo António da Figueira da Foz. A circunstância da protagonista ser “menor”, um grau de descendência, converge para uma coordenada temporal que temos vindo a seguir - a imprecisão da idade, provavelmente inferior aos vinte e um anos. Todavia, não excluimos o “jogo” das autoras, ao apresentarem ao leitor o vocábulo na categoria gramatical de adjetivo, curiosamente na forma negativa, de modificador de “dificuldades”, das quais esta “não era a menor”.

¹⁵⁵ *Compendio*, cap. V, pp.27-28.

3.3 As cinco companheiras. Quem eram estas mulheres?

3.3.1 Anna Cordeira da Conceição – a primeira companheira.

O voto de obediência de Maria de Brito ao Mestre Bernardino das Chagas surge associado a cinco mulheres, das principais da terra,¹⁵⁶ quando já com a idade de vinte e um anos, na Quaresma do ano de 1626, o Padre Frei António da Ressurreição “então guardião daquelle convento” da Figueira da Foz e “feus pregadores” foram chamados pela “Camera defte lugar” [do Louriçal] para pregarem na igreja principal e na Misericórdia. Entre eles, “foi hum o P. Fr. Bernardino das Chagas [...] os quaes muito moveram a toda a terra com feus fermoens, e não menos com feu exemplo”.

A este Padre “pediram feis mulheres das principaes que as confeçaffe geralmente, com defejo de ferver a Deos deveras”. Entre estas cinco, considerou que uma casada e outra donzela tinham princípios de oração mental, sem que o conhecessem¹⁵⁷. E como este Religioso se guiava por Deus, foi-lhe inspirado, por mandado Divino, que ordenasse a esta venerável donzela que “trataffe com estas duas as coufas da fua alma [...] porque nela sentia hum pejo virginal”.

O discurso parentético que intercala o segmento descritivo no texto, vem completar um outro dado, que preenche a narrativa: o motivo da intermediação destas duas mulheres e, posteriormente, suas companheiras, para que se possa saber “a verdade defta hiftoria, eftas, como teftimunhas de vifta, juraram tudo, o que nella fe diz”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ “Mas como quando Deos quer dar principios a grandes fins, logo começa a desfobrir os meios, foi o primeiro chamar a Camera defte lugar ao P. Fr. Antonio da Refurreição, então guardião daquelle convento, e a feus pregadores, para pregarem huma Quarefma na igreja principal, e na Mifericórdia: os quaes muito moveram a toda a terra com feus fermoens, e não menos com feu exemplo. (...)”. *Compendio*, cap. V, p.22.

A presença de uma outra mulher é sugerida numa outra passagem do texto: “As quaes coufas viram finco, ou feis mulheres, a quem Deos efcolheu para teftemunhas de tantos myfterios. (...)”. *Compendio*, cap. XIII, p.77.

¹⁵⁷ O “corte” desenhado pela grafia da conjunção coordenativa adversativa, sintaticamente representado por uma oração coordenada adversativa e introdutora de um outro sujeito - “Deos”, é completado por um predicado: “quer dar principios a grandes fins”, representando o desejo Divino da concretização de uma Obra, cujo início as autoras localizam, através do uso de uma antítese: “principios/ a grandes fins”. Por sua vez, este momento é unido por uma preposição – “Entre”, na introdução da mancha gráfica de um parágrafo do capítulo VI, particularizando a apresentação destas mulheres: “Entre eftas finco achou que huma cafada, e outra donzela tinham principios de oração fobrenatural, fem que o conheceffem. (...)”. Uma descrição que é completada, pela mesma ordem, nos capítulos que assinalámos.

¹⁵⁸ *Compendio*, cap. VI, p.28. A escrita a mando do confessor é simultânea com o voto de Obediência destas duas mulheres ao Reverendo Religioso.

A primeira chamava-se Anna Cordeira Cafada, comadre da serva de Deus, uma das duas, com quem comunicava “as cousas do feu efpírito” e a quem obedecia, na ausência do confessor¹⁵⁹.

A segunda companheira: Apolónia da Natividade, donzela e “amiga” da Serva de Deus, com quem também comunicava as cousas do seu espírito em ausência do confessor, mas sem lhe prestar o voto de obediência¹⁶⁰.

Seguem-se, pela ordem no texto: Maria Soares, “fegunda mulher de feu pai”; Filippa das Chagas, irmã da dita Maria Soares; Apollonia da Natividade; e Maria Baptista, meia irmã da ferva do Senhor”; todas tres donzelas, e companheiras fuas. As quaes todas deram fempre, como he notorio não fó no Lourifal, mas ainda em outras partes do Reino, grande exemplo”¹⁶¹.

O mesmo pedido dirigido a este Religioso, para ser seu Mestre espiritual, foi formalmente apresentado por aquelas cinco mulheres. “A mefma petição fizeram as companheiras affima nomeadas; tendo-se feito terceiras de N.P. S. Francisco. Efte Religioso aceitou a obediência de fuas almas, por ver o grande desejo que tinham de fervir a Deos”¹⁶².

Estas cinco mulheres “com vontade própria” e “desejo”¹⁶³ de servirem a Deus, poderão ter sido as primeiras protagonistas a iniciarem nessa Quaresma, do ano de 1626, o “princípio” do Recolhimento, na qualidade de terceiras da Ordem de S. Francisco, no Lourifal. O início de um percurso religioso que se cruza com o caminho da biografada, intermediado pelo Reverendo confessor na conquista do desejo de se tornar Religiosa Descalça.

A outra donzela que, nessa Quaresma, se juntou ao desejo comum feminino do ato religioso da confissão geral, formalizando o voto de obediência ao Mestre Espiritual Bernardino das Chagas, segundo a ordem no texto, surge em sexto lugar. É Maria de Brito, a quem o estado de “perfeição” já a divina graça elevara, pedindo também ao Mestre Bernardino das Chagas que a confessasse. “A outra foi efta fimples pomba; a qual tinha Deos levantado a tanta perfeição, como fica dito, e fe dirá”¹⁶⁴.

¹⁵⁹ “ (...) Anna Cordeira (mulher de Affonso da Mota Neto, tio fa ferva de Deos), a quem obedecia, em ausência do feu confeffor(...)”. *Compendio*, cap. XVII, p.115.

¹⁶⁰ “ (...) Vendo a outra donzela (a quem a ferva de Deos communicava juntamente as coufas do feu efpírito em aufencia do feu confeffor; a qual fe chamava Apolonia da Natividade). (...)”. *Compendio*, cap. XVII, p.117.

¹⁶¹ *Compendio*, cap. V, p.23.

¹⁶² *Compendio*, cap. VI, p.28.

¹⁶³ Cf: o perfil de *beata* apresentado por Pedro Vilas Boas Tavares, in *Beatas Inquisidores e Teólogos. Uma Reação Portuguesa a Miguel de Molinos*, 2005, pp.146-153.

¹⁶⁴ *Compendio*, cap. V, p.23. A ordem secundária sugerida no uso do pronome demonstrativo: “A outra”, indicia a existência de uma “primeira”, coincidente com a ordem apresentada pelas autoras: Anna

Perguntou-lhe seu confessor se queria “mudar os vestidos de gala em hábito pardo, como convinha às donzelas de fua qualidade”, tornando-se, assim, em terceira de N.P. S. Francisco. Respondeu-lhe que de boa vontade o faria, se isso não fosse contra a vontade de seu pai, o qual “lhe dera licença para fer terceira de N.P.S.Francisco com alguma dificuldade: porém fe entendia fer neceffario, lhe fizesse a caridade de falar com elle, a fim de alcançar esta licença;”¹⁶⁵.

Do diálogo recriado pelas autoras, subtrai-se o conteúdo da resposta da Serva de Deus ao pedido verbalizado por Bernardino das Chagas, intencionalmente direcionado em convencer a mesma de se tornar “terceira”. Uma vontade do Mestre que se opunha à resistência do pai da pretendente e de quem necessitaria uma licença, incumbindo-o a mesma de tratar com ele a resolução do caso, se este considerasse “fer neceffario”. O motivo do Religioso poderá não ter sido coincidente com as pretensões da protagonista, alimentando ainda a “Ilusão” de uma abertura, de uma via possível que a conduzisse ao caminho de Religiosa, conformada de que a concessão da licença paternal, seria uma espécie de procuração que o reverendo Mestre faria transmutar de um estado de “terceira” para o estado de Religiosa.

Acrescentava, ainda, que nunca gostara das galas do mundo, de “fimilhantes vestidos” e que só os usava porque seu pai assim o queria. E, se andando bem vestida, não faltava quem a tivesse “em boa conta”, o que não sucederia se a vissem vestida com o hábito?

Estas e outras razões terão movido o dito religioso perante tão verdadeira modéstia e “pejo virginal” que, ficando de tal maneira admirado, perguntou-lhe como se podiam compadecer as galas do mundo com um estado tão singelo de pureza e penitência. Como resposta, a mesma reiterava o que já afirmara: só as trazia para agradar a seu pai.

Na evolução do perfil da protagonista, transparece o traço de ausência de “vontade própria”, reconsiderando a possibilidade de deixar de se “comtemporizar” com o mundo, despiando-se dos adornos com que se enfeitava, para cuidar da sua alma, se fosse esse o desejo de Deus. Uma análise que nos parece útil aproximar da abordagem que Certeau desenvolveu para a narrativa hagiográfica e dos escritos de

Cordeira (a sua identidade é apresentada nos cap. V, VI, XVII, como já tivemos oportunidade de documentar).

¹⁶⁵ *Compendio*, cap.VI, p.29.

vida, propondo que “na hagiografia a individualidade conta menos que a personagem. Os mesmos traços ou os mesmos episódios passam de um nome próprio para outro”¹⁶⁶.

Como progressão do momento documentado, o percurso da personagem é apresentado pelas autoras, através de outra “costura” do texto, sequencialmente a unir uma outra fase da sua vida, cuja idade as mesmas assinalam.

“Tendo já vinte, e tres annos de idade, e outros tantos de penitencia, e fantidade, não tinha nefte tempo vifoens, nem revelaçoes conhecidas della, nem de outra alguma creatura. Pouco tempo antes do furto, que fe fês em Santa Engracia, começou Deos a descobrir-lhe feu efpirito. Era já nefte tempo filha profeffa da Ordem terceira de N.P.S.F: e antes que o foffe, por ser donzela recolhida, não a deixavam ir ouvir Miffa pela femana; mas coftumava ficar em cafa: e no ponto que ouvia o fino ao entrar á Miffa, cozendo na fua almofada, ia advertindo nos paffos que o facerdote podia ir: e eftando defte modo, a ouvia em efpirito; com que muito fe consolava”¹⁶⁷.

A idade identificada pelas autoras, vinte e três anos, une-se à grafia dos vinte cinco anos, considerando a referência simbólica da data do ano de 1630, coincidente com o momento da Visão do Anjo Custódio do Reino, à porta da casa de seu pai, e uma idade que Pedro Vilas Boas Tavares avalia como um pré-requisito ao acesso de uma forma de vida recolhida em comum, particularizada por um *modus vivendi* de *beata*.

Porém, antes de ser “filha profeffa da Ordem terceira de N.P.S.Francisco”, sublinham as autoras, já era “donzela recolhida”, em casa do pai, mas sem permissão para assistir à missa regularmente, acompanhando os passos do sacerdote à medida

¹⁶⁶ Jean de Certeau, *A Escrita da História*, Gallimard, 2005, p.72.

¹⁶⁷ O episódio “do furto” ocorrido na Igreja de Santa Engracia, curiosamente o mesmo lugar em que a mãe recebera o sacramento do matrimónio, surge por encaixe, pela voz das autoras, cruzando-se com o início das revelações públicas dos êxtases, na forma de uma Visão. A indicação temporal, mas imprecisa sobre este momento, é descrita em outro momento que localizámos. “Pelo que, paffado já aquelle anno, no outro feguinte, quinze dias antes do roubo, em o principio de Janeiro, em o anno de 1630, eftando efta donzela orando de noute, chorando muitas lagrimas pelos pecados do mundo, e mui compadecida das almas do Purgatorio, e com grandes defejos de ver o Santiffimo Sacramento mui venerado, até que finalmente ficou toda elevada fem fentidos; logo viu em efpirito que á porta de cafa de feu pai chegava o Anjo Cuftodio do Reino, em figura de hum homem, muito trifte e fentido, vestido de lucto; o qual fe poz diante della, por algum efpago, como emudecido; caufando-lhe na alma efeitos de grande fentimento e magoa: e, fem lhe dizer palavra, defapareceu efta figura. (...)”. *Compendio*, cap. VIII, p. 46. Esta visão decorre, segundo a ordem do texto, conjuntamente com outras duas, às quais nos referiremos em momento posterior. Todavia, outro dado parece-nos importante sublinhar: a referência ao espaço da casa do pai, de Maria de Brito, simbolicamente representada no desenho da “porta”, local escolhido pelo Anjo Cuftodio do Reino. Este lugar simbólico representado nesta primeira visão, poderá ter sido o motivo impulsor para Maria de Brito ingressar no recolhimento.

que ia “cozendo na fua almofada”, orientada pela proximidade do som do sino da igreja, ouvindo a missa em espírito, o que muito a consolava.

Uma descrição que nos reconduz a algumas dúvidas, quer no que respeita à data precisa do início do Recolhimento, que teve lugar na casa do pai, quer aos agentes orientadores que fomentaram o impulso do encontro destas seis mulheres.

3.4 O “Momento de Conversão”. A Virtude da Obediência Evangélica.

O caminho espiritual da protagonista, a partir da Quaresma do ano de 1626, com a idade de vinte e um anos, no perfil de *beata*, é marcado por um estado de doença, o qual teve a duração, aproximadamente, de quatro meses. Sobre esta passagem, momento comum na vida do grupo destas mulheres, torna-se importante referir a perspetiva recolhida por William de Sousa¹⁶⁸, do estudo desenvolvido por Lígia Bellini, sobre as narrativas de devoção elaboradas por religiosas professas em Portugal. Salientando o rigor de análise que a mesma aplicou aos textos que foram objeto do seu estudo, “em que aplicou mesmo métodos quantitativos”, a estudiosa desenha uma estrutura discursiva assente num quadro seletivo de virtudes como arquitetura de um modelo narrativo, que vai conferir a esses relatos padronizados um *topus* de “perfeição religiosa”. Nessa estrutura, a mesma distingue três momentos fundamentais, os quais classifica como “relatos de conversão”. Uma análise que esquematiza seguindo a evolução da personagem, a evidenciar nos primeiros anos da infância atributos espirituais excecionais, interpretados como indícios de futuras mulheres devotas. Um segundo momento, a que corresponde a categoria do “momento de conversão”, evidenciado por “doenças e tensões familiares”, protagonizados por tais mulheres devotas, as quais, afastando-se do núcleo familiar, repensavam e reorganizavam a sua vida espiritual em uma outra esfera de devoção. E, por último, a escala do momento da morte que culminaria com a revelação de milagres e “outros acontecimentos extraordinários, de um caminho espiritual caracterizado pela busca da perfeição”¹⁶⁹.

Ad rem ao caso concreto português, que serve de objeto ao nosso estudo, o “momento de conversão” da biografada é coincidente com a sua primeira doença – um período delimitado por quatro meses e interrompido por uma convalescença, seguindo-se um segundo momento que vem enfatizar o agravamento do estado da sua doença, cuja duração de treze meses é simbolicamente representada por o mistério de um número, na cifra de prenúncio de “morte e nascimento”¹⁷⁰, a derradeira

¹⁶⁸ William de Souza Martins, «Modelos e Práticas de Santidade Feminina no *Novo Orbe Seráfico* do Frade Antônio de Santa Maria Jabotão», TOPOI, v.12, n.22, jan-jun.2011, pp.44-46.

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Sobre a simbologia do número treze, cf: “Treze: Morte e nascimento, mudança e reatamento depois do final”. Juan Eduardo Cirlot, *Dicionário de Símbolos*, 2000, p. 268.

etapa do caminho espiritual da protagonista que terá de enfrentar, até alcançar a “perfeição” pela regeneração da morte.

Esses momentos particulares protagonizados por “homens e mulheres virtuosas” sob o efeito de doenças, é também interpretado por Jacques Gélis como uma “etapa de aperfeiçoamento espiritual”, acrescentando que, “no combate permanente travado entre a alma e o corpo, tudo o que enfraquece o corpo só pode elevar a alma”¹⁷¹.

Da asserção do autor, torna-se possível extrair uma leitura, cruzando-a com outras leituras que fomos transportando por alguns dos fragmentos do *Compendio* que analisámos. Estes momentos revelaram-se, aparentemente, convergentes e um campo de indícios, um “mistério”...Na tutela de um outro e grande “mistério”, acautelado pelo reverendo Mestre Espiritual, desde a primeira doença de Maria de Brito, elegendo as mesmas cinco mulheres para suas “companheiras”. E, delegando-lhes no gráfico de uma escala hierárquica uma função tutelar, para a tratarem, assistindo-a a partir da sua primeira doença, acompanhando-a até ao último suspiro que precedeu a sua morte.

“Como esta Serva de Deos ser a que temos visto até agora, ninguém o sabia, tirando as duas, com quem seu confessor lhe tinha mandado comunicasse as cousas da sua alma: com tudo era necessária manifestallo ao mundo: e Deos o começou a fazer por hum modo verdadeiramente admirável, tomando por meio huma doença, que lhe durou quasi quatro mezes; de modo que se não podia esconder o que viram aquelas pessoas que a curavam e tratavam”¹⁷².

Neste formato, cremos ser possível afirmar que a estrutura desenhada por Lúcia Bellini sobre as narrativas de devoção escritas por religiosas portuguesas foi adaptada pelas autoras à arquitetura do *Compendio*, porém, adstrita de um outro elemento que identificamos como um tópico misterioso a rodear a doença da protagonista e a confundir-se com a “grande maravilha” da sua morte. “Momentos de conversão” a que adicionam um momento de tensão e autoridade popular, no

¹⁷¹ William de Souza Martins, «Modelos e Práticas de Santidade Feminina no *Novo Orbe Seráfico* do Frade Antônio de Santa Maria Jabotão», TOPOI, v.12, n.22, jan-jun.2011, pp.44-46.

¹⁷² *Compendio*, cap XI, p. 62.

reconhecimento de um caminho espiritual predestinado a um estado unitivo de perfeição, intermediado pelo confessor¹⁷³.

Na qualidade de confessor, o Mestre Espiritual Bernardino das Chagas exerce paralelamente a função de testemunha, coadjuvado por as duas companheiras: Anna Cordeira e Apolónia da Natividade, acompanhando a sua doença e avaliando alguns momentos, os quais “aquelas pessoas”, essas cinco mulheres, acompanharam a cada hora, de vigília, para a curar, tratar e servir, pensando que iria expirar, mas em seu parecer, considerava ele “que não estava morta, com a alma feparada do corpo; fe não extática”¹⁷⁴.

A autoridade do Diretor Espiritual surge como uma fonte histórica que as autoras trasladam na forma de discurso direto, fazendo convergir a oralidade com a escrita, através de uma mancha gráfica distinta, no tecido da narrativa. Esta “costura” do texto pensamos corresponder à pena de uma das companheiras, provavelmente de Anna Cordeira, uma testemunha e reprodutora da voz do religioso franciscano materializada por uma escrita a mando do confessor, cuja presença foi anotada por nós no início deste estudo, ainda que ausente numa perspetiva de cotejo.

Também a descrição que se sucede, contemporizada com o tempo da escrita pela pena destas religiosas, vem completar o efeito de prodígio desta *vida*, visualmente representada e interpretada por um coletivo anónimo, sob o voto de obediência.

“(…):foi coufa maravilhofa que vifivelmente fês o efpirito, que a tinha transformada, hum movimento, em que todos viram que fe ia defcobrindo a orelha direita de modo, que não parecia que movia a cabeça, fe não o ouvido até o defcobrir, e inclinar todo para a parte, donde feu confeffor lhe falava, fem lhe verem fazer movimento algum com o corpo. Muito fe admirou a gente toda defte prodigio; e muito mais de a verem viva: e todos louvavam a Deos, chorando muitas lagrimas”¹⁷⁵.

¹⁷³ “E para que conftaffe ao povo o como ella eftava; e que o Ceo a tinha dado por filha a efte Padre, excitou-o Deos a que lhe diceffe em voz alta o que fe fegue: *Já que Voffa mercê, por imitar a feu Efpofa CHRISTO JESUS, que obedeceu até á morte, me quiz dar a obediencia da fua alma, mando-lhe que, fe por ventura eftá viva, me dê a orelha da obediência, para que me ouça. E obedeça ao que lhe quero mandar. (...)*”. *Compendio*, cap. XVIII, p. 135.

¹⁷⁴ “Levantou a gente toda grandes louvores a Deos, por verem com feus olhos tão grande maravilha. E parecia-lhe a todos que a ferva de Deos eftava morta: mas feu confeffor conheceu que não eftava morta, com a alma feparada do corpo; fe não extática. (...)”. *Compendio*. Idem.

¹⁷⁵ *Compendio*. Idem.

Ao voto de obediência da alma, por imitação de Cristo, acrescenta o Religioso o voto de “obediencia Evangélica”¹⁷⁶, a “virtude da obediência” que se deverá ter aos Prelados. Uma virtude subentendida em “acontecimentos extraordinários”, na revelação de milagres, emitida por um sinal do Céu, na forma de uma cifra e cujo significado este entendera.

Na linha discursiva que preenche um dos relatos com ligação ao “myfterioso morrer” da Serva de Deus, assertivamente comentado pelas autoras, “para que dahi por diante foffe fó Christo feu viver”, ressalta a intenção de sobrepor o conteúdo de uma verdade, que atestam como confirmação de um milagre.

“E em confirmação defta verdade fucedeu que tornou efte Padre a pegar no Chrifto para lho tirar; e não podendo, pedio a todos os circumftantes, mandando chamar alguns mais pertinazes, e obftinados, e viffem como aquelle Senhor eftava fixo em dous dedos daquella virtuosa donzela, fem fe lhe poder tirar; a qual eles tinham por morta: elle lhe mandou por obediencia largaffe o Chrifto, que nos dous dedos tinha pregado. Ditas eftas palavras, fe começaram os dous dedos a affaftar da cruz, fem fazer movimento algum, fe não com eles, por hum modo, que bem fe deixava ver era milagrofo; e que não era aquella creatura, que os movia, fe não o Creador, que nella obrava, para nefte acto mofttrar a virtude da obediencia, que se ha de ter a Prelados, a qual muitas vezes fe ha de largar a Deos por obedecer aos feus mandados”¹⁷⁷.

A virtude da obediência representada por uma maiúscula, a mandado divino, concedida a “Prelados”, reproduz-se no desenho de um ato de obediência entre a Serva de Deus e o Mestre Espiritual, observado como um episódio “extraordinário” e interpretado como um milagre. Uma mediação a mandado divino, signatária do ato de obediência que deverá ser seguido por leigos através da obediência evangélica do ouvir.

Esta nova terminologia, como acréscimo da virtude da obediência, destacada por uma grafia diferente e na forma de discurso direto, pensamos tratar-se de uma transcrição do manuscrito do Mestre Espiritual, a confiar na frase exclamativa que conclui a emoção do autor.

¹⁷⁶ “E confiderando bem feu Padre efpiritual o que efta maravilha do Ceo fignificava, diffe (falando com Deos, e derramando muitas lagrimas) *Bemdito fejaís, Senhor, que tão vivo e claro exemplo eftais moftando da obediência Evangelica, que os fubditos ham de ter a feus Prelados!* Não ha duvida que nefte ponto acabou de morrer efta ferva de Deos de todo a fi mefma; e que nefte myfteriozo morrer efteve todo o feu lucro, para que dahi por diante foffe fó Christo feu viver. (...)”. *Compendio*. Idem.

¹⁷⁷ *Compendio*. Idem.

Por esta ordem, não será estranho a procuração atestada por Bernardino das Chagas a Anna Cordeira da Conceição, parente de Maria de Brito e sua primeira companheira, exceccionalmente a única a quem a Serva de Deus deveria prestar obediência, a mando e na ausência do confessor. A mesma que também a acompanhou durante toda a sua vida, ouviu e escutou os diálogos, os monólogos e os oráculos para deles dar conta por intermédio da sua escrita.

E, em nosso entender, com ligação a outros momentos que encontrámos no texto, protagonizados pelos mesmos actantes, mas indiciadores de uma nítida consciência da protagonista que se debate, por um efeito de conflito interior.

3.5 Maria de Brito e as Companheiras: entre o voto de obediência Evangélica e a virtude da Obediência.

O momento que assinalámos anteriormente, estabelece um elo com o capítulo XVII, no molde de uma outra “costura” do texto, que as próprias autoras desenham.

Ao retomarem a descrição do estado da doença da Serva de Deus, as Religiosas insistem com o leitor, fazendo uso de um discurso parentético, a “retornar” a uma matéria que repetem, (“de que falámos no capítulo V”) a regressar, de novo, a esse capítulo para aí acompanhar “as finco mulheres (que defpois foram todas fuas filhas) e juntamente o Padre Frei Bernardino feu confeffor, e de todas ellas:”¹⁷⁸.

A matéria profética contida na oração relativa explicativa, delimitada pelo uso dos parênteses, une-se aos fios da narrativa por um conector temporal (“defpois”), conciliando o presente da sua escrita com a pretérita narração da doença da biografada. Um primeiro sinal a ser interpretado, uma metáfora barroca representada no desenho de “uma primeira pedra”¹⁷⁹ e primeiro pilar desse edifício espiritual que será edificado.

“ (...) e abrindo efta virtuosa donzela os olhos nefte rpto, os poz em feu confeffor e diffe eftas myfteriozas palavras: *Poderá Deos levantar huma pedra?* E, parecendo-lhe a efta Padre que o Espirito Santo falava della, refpondeu-lhe o confeffor:”¹⁸⁰.

O “jogo” verbal proposto pelas autoras descola um outro sujeito, uma outra voz que se identifica como Interlocutor, a qual, no entender do confessor, fora o Espírito Santo que “falava dela” e não ela.

¹⁷⁸ A “escrita em espelho” é apresentada, indiretamente, pelas próprias autoras, através das anotações que procurámos documentar. “Como a ferva de Deos eftava (ao que parecia) cada hora para expirar, acompanhavam-a as finco mulheres, de que falámos no capítulo V. (que defpois foram todas fuas filhas) e juntamente o Padre Frei Bernardino feu confeffor, e de todas ellas. (...)”. *Compendio*, cap. XVII, pp.112-113.

¹⁷⁹ “ (...) e abrindo efta virtuosa donzela os olhos nefte rpto, os poz em feu confeffor, e diffe eftas myfteriozas palavras: *Poderá Deos levantar huma pedra?* (...)”. *Compendio*. Ibidem.

¹⁸⁰ “*Sim, poderá, filha minha; porque elle foi o que diffe: Poderozo he Deos para levantar deftas pedras filhos de Abraham, falando dos predestinados, e efcolhidos para fua gloria.* (...)”. *Compendio*. Ibidem.

Em correlação com as vozes sugeridas, a fala do discurso direto do Religioso atua, neste momento do texto, como um efeito de sinergia no seu regresso ao rapto:

“E tornou a cerrar os olhos, e continuar no extase;” prolongando a mensagem transmitida em oráculo, pois falando “ambos myfteriozamente”, “nenhum” dos presentes soube o que ela dizia. Um diálogo surdo, observado e interpretado pelos presentes na arquitetura de uma mensagem divina, entendida como uma profecia. Uma predestinação que lhe fora comunicada, através da voz física do interlocutor religioso, anunciando-lhe que o “Senhor” a “tinha efcolhido para pedra fundamental defta nova Religião: e que as que ali eftavam a haviam de feguir em feu modo de vida, como fizeram todas. E ifto fe conhecerá mais claramente pelo que logo diremos”¹⁸¹.

O adiamento da narração oral que as autoras propõem ao leitor, é substituída por uma retórica oral entre o confessor e a Serva de Deus, a quem este no momento pedia que encomendasse “todas” aquelas pessoas, essas cinco mulheres porquanto lhe o devia, por haver já perto de “quatro mezes” que não a deixavam e durante muitas noites não dormiram para a curar e servir.

Um pedido que cumpre a mando do confessor e em simultâneo com o recolhimento ao rapto, cuja duração é, neste momento, um dado ausente no texto. Quando saiu do êxtase, a Serva de Deus com a majestade de “Prelada”, falou com elas e repreendeu-as:

*“Córte cada qual por fua vontade própria; porque custa muito a Deos mudar vontades próprias; porque dependem de fi mefmas”*¹⁸².

De novo, supomos tratar-se da mesma pena feminina, Anna Cordeira, autora de uma escrita a mando do confessor, firmada nos carateres da linguagem da protagonista e coincidente com o momento final do êxtase: “Em faindo do extafe, diffe com grande mageftade, como Prelada, que reprehendia, falando com ellas.” A identificação da Serva de Deus com o Mestre Espiritual parece-nos uma interpretação a subtrair ao discurso, reproduzindo mimeticamente a figura feminina a autoridade do Voto de Obediência Evangélica, ao transportar para o cenáculo feminino uma forma de encenação que toca as margens da teatralidade, focalizada em um auditório que tem por espectadores estas cinco mulheres e supervisionada pela figura expectante do confessor:

¹⁸¹ *Compendio*. Ibidem.

¹⁸² “Em faindo do extafe, diffe com grande mageftade de Prelada, que reprehendia, falando com ellas: (...)”. *Compendio*, cap. XVII, p. 114.

“Notavelmente ficou feu Padre espiritual admirado de ver que falava com ellas, como com gente Religiosa, que não tem vontade própria, fendo duas cafadas, e três donzelas, que ainda então ufavam de fuas galas, e não deixariam de ter tenção de cafar, fe o foffe a de feus pais: mas depois que as vio, inpiradas por Deos, tomar o feu habito, fazer os mefmos votos que ella , e prometer de lhe ferem obedientes até á morte, conheceu que eftas eram as primeiras pedras fundamentaes, em que Deos queria fundar efte edificio efpiritual: e que por iffo o Efpirito Santo tanto d’antes as avizava para que cortaffem por fua própria vontade”¹⁸³.

¹⁸³ *Compendio*, cap. XVII, pp.114-115.

3.6 Maria de Brito: o momento de desobediência a Anna Cordeira. “As imperfeições” de Anna Cordeira.

Seguindo o rumo da ordem cronológica dos acontecimentos que temos vindo a acompanhar, “E para que se viffe logo quem havia de fer (fem ninguém então o entender) a que por fua morte lhe havia de fuceder;”¹⁸⁴ estando presente uma dessas cinco mulheres, chamada Anna Cordeira, mulher de Affonso da Mota Neto, tio da Serva Deus e, uma das duas, a quem obedecia, na ausência do seu confessor, por quem [a Serva de Deus] orava, pediu-lhe nesse momento que a encomendasse a Nosso Senhor, mas a Serva de Deus não lhe respondeu “nem fês menção que a ouvia:”

As reações da Serva de Deus descritas pelas autoras como resposta ao pedido desta mulher, a quem deveria prestar obediência e a desobediência do ouvir, obrigam-nos a uma leitura perscrutadora, aliás, um método que se tornou um instrumento de trabalho, no estudo que fomos desenvolvendo.

Como interpretá-lo? Que juízos, interrogações, indícios... são deixados pelas autoras ao “pio leitor”?

Na impossibilidade de encontrarmos no discurso os argumentos em defesa desta mulher, limitarmo-nos-emos a seguir as suas emoções, que se rendem à ausência de palavras: “pelo que deffazendo-fe aquella dona em lagrimas, pedio a feu confeffor lhe mandaffe a encômendaffe a Deos”¹⁸⁵.

A emoção não contida das lágrimas, a visualização e a cristalização do choro de Anna Cordeira traduzem-se em impulso, como estímulo ao pedido do confessor para que este interceda junto da Serva de Deus. Curioso, é também o facto de não termos neste fragmento do texto o registo do diálogo entre Anna Cordeira e o Mestre Espiritual Bernardino das Chagas, o que nos leva a conjecturar sobre a possibilidade deste momento ter sido recuperado por um registo oral. Tanto mais, que a anuência ao pedido é o passo que se segue, em simultâneo com a descrição do êxtase protagonizado por a Serva de Deus, mas cuja duração se prolonga, não sendo possível avaliar a dimensão temporal que a conduziu até ao momento de obediência:

¹⁸⁴ *Compendio*, cap. XVII, p. 115.

¹⁸⁵ *Compendio*. Ibidem.“ (...): mas ella não lhe respondeu, nem fês menção que a ouvia: pelo que deffazendo-fe aquella dona em lagrimas, pedio a feu confeffor lhe mandaffe a encômendaffe a Deos. (...)”. O uso da pontuação, identificada por os dois pontos, a marcar a presença do discurso direto, permite-nos ajuizar sobre presença de dois interlocutores, cujo testemunho as autoras recuperam.

“poz ella os olhos no lado com o fuspíro, com que dava final de ficar rapta, pofto que em todos eftes dias o efteve, como já diffemos: e durando largo tempo, diffe.”¹⁸⁶.

Uma outra curiosidade parece convergir para os dados que reunimos: a presença do discurso direto da serva de Deus, no registo de uma pena feminina, apenas perceptível ao Mestre Espiritual e segundo interlocutor da mensagem divina, a qual repetiu perante todas:

“(...) e fô feu confeffor as ouvio: as quaes logo repetio diante de todas; que caufaram grande humildade, e devoção á dona, de quem falava; porque como tinha Oração Fobrenatural, e nella muitos favores a Deos, com tudo não fe acabava de emendar de algumas imperfeiçãoens ordinárias de gente efpiritual”¹⁸⁷.

Na verbalização de signos linguísticos como tradução de uma linguagem humana que o Mestre Espiritual comunicou ao cenáculo feminino, amplia-se o significante da proposição – Oração Sobrenatural, comum a “gente espiritual” e de “algumas imperfeições”. Estes três conteúdos proposicionais são atributos desta “dona”, a qual tendo recebido muitos favores de Deus, porque tinha Oração Sobrenatural, não se emendava de “imperfeições ordinárias”.

O conector que estabelece a ligação com um terceiro momento, no espaço do texto, no desenho de uma adversativa, concretiza, todavia, uma ideia de concessão:

“(...) Mas o efpirito das palavras foi mais alto; porque como o Senhor a tinha efcolhida para fucceffora defta primeira mãi, e fundadora, enfinou-a defte modo a foffrer as imperfeiçãoens das filhas efpirituais; pois Deos as foffre para ter fempre que perdoar, e manifestar fua mifericordia”.

¹⁸⁶ *Compendio*. Idem. A diferente grafia, que interpreta a fala da Serva de Deus, supomos ser da autoria de outra companheira, Apolónia da Natividade, testemunha e coautora do manuscrito, que transcrevemos. “A muitos communica o Senhor fua graça por fua mifericordia, e nem por iffo deixam de fer imperfeitos; nem elle de lhas comunicar: mas foffre-os com fuas imperfeiçãoens á vifta defta comunicação, como pai, para que tenha fempre que lhes perdoar; e fe efteja vendo nellas a largueza de fua Divina mifericordia, e piedade. (...)”.

¹⁸⁷ *Compendio*. Idem. “Diffe eftas palavras com voz tão baixa e tão fraca, que nem a mefma dona as pôde perceber, por eftar no ultimo da vida; e só feu confeffor as ouvio: as quaes logo repetio diante de todas; que causaram grande humildade, e devoção á dona, de quem falava; porque como tinha Oração fobrenatural, e nella muitos favores de Deos, com tudo não fe acabava de emendar de algumas imperfeiçãoens ordinarias em gente efpiritual. Mas o efpirito das palavras foi mais alto; porque como o Senhor a tinha efcolhida para fucceffora defta primeira mãi, e fundadora, enfinou-a defte modo a fofrer as imperfeiçãoens das filhas efpirituas; pois Deos as foffre para ter fempre que perdoar, e manifestar fua mifericordia. (...)”.

3.7 Apolónia da Natividade: segunda companheira e donzela.

Em paralelo com o momento anterior que situámos, o visualismo do discurso das autoras é acentuado pela presença de outra figura feminina, a emprestar ao relato os efeitos prodigiosos do sentido da visão. “Vendo a outra donzela (a quem a ferva de Deos communicava juntamente as coufas do feu espirito em aufencia do feu confeffor, a qual fe chamava Apolonia da Natividade)”¹⁸⁸ o que sucedera à companheira, Anna Cordeira, a qual dera conhecimento sobre as “fuas imperfeçoens” diluídas em “lágrimas tão copiofas para as chorar” pediu a este Padre que dissesse à Serva de Deus para a encomendar a Deus. Ordenou seu confessor que o fizesse e “saindo” ela [do rapto] disse: “*Veja que as indignaçoens não nafcem da natureza, fe não de tentaçoens interiores, a que o demonio a excita*”.

O discurso direto, pela voz da Serva de Deus, dá lugar às vozes das autoras, fazendo uso do imperfeito verbal na descrição desta companheira. “Era efta donzela affás penitente, devota e efpirtual”, três atributos do conhecimento do confessor, não lhe conhecendo ele “indignaçoens” que pudessem aproximar-se de “peccado venial”. Porém, à semelhança da descrição da primeira companheira, Anna Cordeira, o discurso reproduz-se no uso da conjunção coordenativa adversativa a sombreado o retrato desta donzela, invertendo Deus o momento pretérito, por querer Ele que, no futuro, tivesse algumas [imperfeições] “para mais fe aperfeçoar”.

Também o discurso plural a que as autoras recorrem, no parágrafo que se sucede, no formato de um comentário, é dirigido a um narratário que se interroga e se mostra curioso por interpretar tais “myfterios”, sugeridos no relato de testemunhos que tentaram provar e se tornaram “porta-voz da moral da obra”¹⁸⁹.

¹⁸⁸ *Compendio*. Idem. O visualismo do discurso das autoras acentua-se no uso da forma verbal do gerúndio (“Vendo”), juntamente com o tópico das lágrimas de Anna Cordeira. A repetição do mesmo verbo sensitivo é usado pela Serva de Deus (“Veja”) como resposta ao confessor.

¹⁸⁹ Carlos Reis, *Dicionário de Narratologia*, Almedina, 1987, p.261. “A diversidade de situações que suscitam a manifestação do narratário conxiona-se com as diferentes funções que podem caber-lhe: «ele constitui um elo de ligação entre narrador e leitor, ajuda a precisar o enquadramento da narração, serve para caracterizar o narrador, destaca certos temas, faz avançar a intriga, torna-se porta-voz da moral da obra» (Prince, 1973:196)”.

“Os que forem bem confiderados acharão neftas refpoftas muitos myfterios, como fe vê nefta; porque lhe deu o Senhor conhecimento daquillo, em que o poderia defagradar, conhecendo nella impaciências, que nunca ninguém lhe vio, defcobrindo-lhe a caufa, que era a tentação do inimigo”¹⁹⁰.

¹⁹⁰ *Compendio*, cap. XVII, pp. 117-118.

3.8 Catharina do Sacramento: irmã da Serva de Deus e fundadora da Ordem.

Em conclusão de uma matéria feminina que tentámos documentar, a outra figura a ocupar o privilégio na pauta de apresentação é Catharina do Sacramento, a irmã mais nova de Maria de Brito, donzela, e que vivia em Lisboa¹⁹¹.

O “corte” no tecido do texto que serve de moldura à apresentação da personagem, é ajustado pelo tema da transfiguração dos êxtases protagonizados por a Serva de Deus e momento conciliador dos pedidos das companheiras e das duas Religiosas ao confessor, na qualidade de mediador de uma matéria que transmite à sua dirigida, a única interlocutora a possibilitar, em oráculo, a encomenda a Deus de suas almas. Um momento que as autoras através de uma “costura” do texto ligam ao passado da protagonista, na forma de um registo oral, pontado por o uso do polissíndeto e recuperado por um traço sensorial da visão da Serva de Deus.

“E vendo a ferva do Senhor que feu pai tratava de a cafar, mandou logo avizar a feu confeffor por hum proprio efcondido de feu pai, e mãe; lembrando-lhe que arrifcava a fua falvação, e fugia do caminho, por onde Deos a chamava: por onde lhe pedia a divertiffe defte penfamento; e a fizeffe fazer voto de caftidade. Falou efte Padre nefta matéria a ehta donzela; e achou-a muito alheia de taes penfamentos: e confeffou que verdade era que nunca tivera tenção de feguir fua irmã; mas defpois que tivera o feu bentinho, o qual lhe tinha mandado pedir, nenhuma outra coufa mais defejava. E não fêz logo voto de caftidade, porque não pareceu a efte Padre fer por então neceffario”¹⁹².

Também a cumplicidade entre a Serva de Deus e o confessor a rodear o caminho futuro da sua irmã mais nova, surge como memória do passado que é transportado para o presente, visualmente representado na transfiguração dos raptos e êtases da sua dirigida, momentos que se reproduzem por ordem do Mestre Espiritual.

¹⁹¹ A apresentação de Catharina do Sacramento como síntese final do capítulo XVII, p. 123: “Ehta fe chamou Catharina do Sacramento; que defpois viveu com grande exemplo.” Surge como nota de apresentação e com ligação aos “cortes” sugeridos no capítulo: a referência às companheiras; os momentos que compreendem a presença das duas companheiras (Anna Cordeira e Apolónia da Natividade); e, ainda, o “mistério” das duas Religiosas, um momento ao qual já nos referimos anteriormente. *Compendio*, cap. XVII, pp. 121-123.

¹⁹² *Compendio*. Ibidem.

“(...) : e mandando-lhe feu Padre Espiritual que encommendaffe toda a fua geração, faio do rapto com algum cuidado, moftando que a irmãa arrifcava fua falvação, fe não foffe a Deos pelo mefmo caminho, que ella:”¹⁹³.

Esta interação entre o Mestre Espiritual e a figura feminina resulta na construção de um duplo protagonismo, quer por manifesto de uma autoridade que o Religioso emite sempre que manda e ordena, quer na forma recíproca como a mesma atende a esses pedidos, concretizados no conteúdo de uma linguagem feminina, por uma “retórica da feminilidade”, que se vai aperfeiçoando por reforço do confessor¹⁹⁴.

Em paralelo com a análise que procurámos documentar, o juízo das autoras responde ao diálogo entre o Padre Espiritual e a biografada, acrescentando que:

“(...) Nestas palavras profetizou tudo, o que depois fuccedeu; porque efte Padre foi morar para Lisboa; e affim teve lugar de a perfuadir a que feguiffe o exemplo de fua irmãa; e ella fe determinou a fazello affim, porque fempre foi mui fingella, e virtuosa: e pela bondade de Deos, e merecimentos de fua ferva, tratou muito de a feguir com todas as véras”¹⁹⁵.

A evolução espiritual de Catharina do Sacramento é apresentada ainda na forma de uma visão, protagonizada por a Serva de Deus e a decorrer em momento posterior aos acontecimentos relatados, mas que não conseguimos localizar cronologicamente com rigor, concretizando assim a profecia anunciada pelas autoras. Tendo como suporte a gestão do sentido da visão, a Serva de Deus assiste ao ingresso futuro da irmã na sua nova Religião, “vestida de côr Celefte, e depida de todas as coufas do mundo, e que era de fuas primeiras filhas”¹⁹⁶. Uma descrição interrompida por um discurso oral anónimo¹⁹⁷, a traduzir o obstáculo direto do casamento como uma desventura a recair sobre esta irmã, na leitura das suas palavras pelas companheiras, e que as autoras retificam, por um artifício de “jogo” semântico, descodificando os efeitos de sentido de uma pergunta retórica na

¹⁹³ *Compendio*. Ibidem.

¹⁹⁴ Sobre a influência e reforço do confessor para a produção de uma linguagem mística, transcrevemos um outro momento que consideramos importante, na análise que apresentamos. “Mandou-lhe tornaffe a orar em particular por aquella irmãa: e fazendo-o, tornou a ficar no extafe, mostrando no exterior que dava graças a Deos. E faindo diffe: *Que já feu Senhor promettera de a levar a fi por aquella caminho; mas que não sabia quando seria: e que vira que feu confeffor era o meio*. Diffe-lhe elle: *Bem poderá fer que a obediência me mande para Lisboa; e que tenha lugar para a perfuadir*. Refpondeu ella: *Affim há de fer: mas quizera eu foffe mais cedo*. (...)”. *Compendio*, cap. XVII, pp. 121-123.

¹⁹⁵ *Compendio*. Ibidem.

¹⁹⁶ *Compendio*. Ibidem.

¹⁹⁷ *Compendio*. Ibidem. “E ouvindo dizer defpois a algumas peffoas que fua irmãa cafaria, refpondeu: *Tão defaventurada ferá minha irmãa como iffo?* palavras, de que fe admiraram muito as companheiras, que a ouviram; porque quiz dizer que não feguiria o meio de fua falvação. (...)”.

formulação de uma resposta misteriosa: “ (...); porque quiz dizer que não feguiria o meio da fua falvação. Efta fe chamou Chatarina do Sacramento; que deſpois viveu com grande exemplo”.

3.9 Visões e protagonismo de Maria do Lado: a construção de uma santa portuguesa?

Neste item, serão analisadas, em primeiro plano, as três visões da Serva de Deus que sustentam a abóbada da arquitetura mística do texto, bem como alguns fragmentos descritivos que ocupam um espaço proeminente no tecido narrativo. Pese embora acreditarmos na experiência visionária que a protagonista foi aperfeiçoando, provavelmente, desde a infância, na sua “loja”, ou mais propriamente, no pequeno espaço sombrio convertido em oratório, limitarmo-nos-emos a seguir o calendário de algumas datas, cuja leitura é um elemento concreto no texto.

É interessante pensar que se torna evidente a concentração dos relatos místicos de Maria do Lado nos anos entre 1629 a 1631, quando Bernardino das Chagas a acompanhava como confessor e Diretor Espiritual, não esquecendo, contudo, o paralelismo com a sua doença. Este período, sob vigília das companheiras, repercute-se nos testemunhos de alguns relatos, aproximando as duas companheiras, uma das quais a quem obedecia por ordem do confessor e ambas coautoras de uma escrita sob mandado do religioso franciscano, reproduzindo por escrito a receção de mensagens orais da protagonista.

A respeito da primeira visão, identificada com a terminologia de “Vifão intellectual”, a mesma surge associada à data de 14 de março de 1629, “dia da trasladação de S. Boaventura”, quando “Tendo já vinte, e três annos de idade, e outros tantos de penitencia, e fantidade, não tinha nefte tempo vifoens, nem revelaçöens conhecidas della, nem de outra alguma creatura”. Nesse dia sentiu um intenso desejo de comungar e de ouvir missa, o que lhe fora interdito.

“(…) não a deixavam ir ouvir Miffa pela femana (...) ficou fe cozendo na fua almofada; derramando copiofas lagrimas, porque defejava muito comungar. E no ponto, em que lhe pareceu que o facerdote comungava, comungou tãoobem efpiritualmente. Nefte mefmo tempo defceu sobre ella hum grande globo de luz celestial como nuvem de côr do Sol mui abrazada; a qual lhe deu vifivelmente no peito, e fe lhe efpalhou por toda a cafa. Ficou com grande admiração no entendimento, e gozo na vontade; imprimindo-lhe o Efpirito Santo huma noticia, que chamam *vifão intellectual*, a qual a deixou certa que Deos por fua mifericordia a tivera fempre da fua mão até áquelle ponto; dando-lhe efperanças de que até o fim não perderia a fua graça”¹⁹⁸.

¹⁹⁸ *Compendio*, cap. VIII, pp. 41-43.

Em consequência de uma santa “notícia” por aviso do Espírito Santo, as autoras interpretam a sua origem em correlação com o “entendimento” e deleite de “uma vontade”, na forma de uma visão que identificam com a terminologia de “vifão intelectual”, de uma Divina Ilustração metaforicamente representada por um “globo de luz celestial” o qual “defceu sobre” a figura feminina, no preciso momento em que lhe “pareceu que o facerdote comungava”, comungando também ela “efpiritualmente”.

Por sua vez, a prática espiritual da comunhão concilia-se com “o fanto coftume de ouvir Miffa efpiritualmente”¹⁹⁹, através de outra “costura” do texto que as autoras procuram unir ao capítulo XII, na repetição de um discurso que concentra a atenção do leitor.

Também as vozes anónimas sugeridas no uso da pontuação e distribuídas nos caracteres dos dois pontos, transportam o leitor para um calendário religioso, “dia de S.Thomé”²⁰⁰, uma referência simbólica a coincidir com os primeiros sintomas da enfermidade da biografada, reprimidos por um particular desejo de, nesse dia, ir à igreja e comungar. Porém, como não lhe era possível, “foram-fe as mais peffoas da cafa, ficando ella na cama”. E, mal ouviu o sino a anunciar a missa, principiou ela a ouvi-la na “forma dita”. Quer isto significar, que ouvia a missa efpiritualmente.

A acontecer tal ato religioso, ressoavam no seu intellecto as badaladas do sino, “que em muitas terras fervem de final quando o Corpo, e Sangue de Chrifto fe levanta no ar, começou de fe lhe inflamar o coração com tão ardente fogo de amor Divino, que quafi a deixou tranfportada, e fóra de si”²⁰¹. A este ritmo, concentrada na elevação do “Corpo, e Sangue de Chrifto”, meditando nos “paffos da Miffa” e cronometrada com o momento, em que o sacerdote lhe parecia comungar, teve ela a certeza de que deveria também comungar.

O processo mental que vai exercitando, cuja finalidade decorre em simultaneidade por *mimese* dos passos do sacerdote resulta, primeiro, de um reagente a um sinal sonoro emitido pelo sino da igreja o qual cronometra por uma fórmula de

¹⁹⁹ *Compendio*, cap. XII, p. 64. A ligação que as autoras procuram sublinhar com o capítulo VIII, é sugerida na informação contida no título: “*Como N.P.S.Francisco, e S. Boaventura lhe deram a comunhão com as Particulas roubadas de Santa Engracia*”. Uma nota completada na introdução do capítulo: “Tinha esta ferva de Deos o fanto coftume de ouvir Miffa efpiritualmente, como fica dito em o capítulo VIII: (...)”.

²⁰⁰ “Um dos doze apóstolos, patrono dos carpinteiros e mestre-de-obras. A sua festa, estabelecida pela Igreja [comemora-se] a 21/12. (...) Tomé é figura simbólica do homem incrédulo, que, uma vez convencido, torna-se então um dos adeptos mais fiéis. Devido a esta data associam-se a ele motivos de crença e costumes do período de transição “entre os anos” (décimos-segundos), em parte simbólicos, mas que não se relacionam com a vida do santo (...)”. *Dicionário de Simbologia*, Manfred Lurker, 1997, p. 726.

²⁰¹ *Compendio*. Idem. “E ouvindo as badeladas, que em muitas terras fervem de final quando o Corpo, e Sangue de Chrifto fe levanta no ar, começou de fe lhe inflamar o coração com tão ardente fogo de amor Divino, que quafi a deixou tranfportada, e fóra de fi. (...)”.

cálculo, fazendo corresponder ao clímax do ato religioso, em que lhe parecia que o “facerdote podia comungar”, a certeza do seu desejo em comungar. É, porventura, neste ambiente de “crença” e êxtase religioso que a Visão Imaginária se apodera dos olhos do seu corpo.

“ (...) e imediatamente entraram pela camera mui alegres, e gloriofos N.P.S. Francifco: o qual extendendo diante della huma toalha, tendo-a por ambas as pontas com fua mão, entrou S.Boaventura; e eftando ella para commungar com o defejo, lhe meteu na boca humas Particulas mui grandes, e formofas; e N.P. lhe deu o lavatório; e ambos lhe lançaram fua benção: N.P.S.Francifco lhe diffe: *Frei Bernardino, teu pai, e meftre, fe achará á tua morte*; palavras affás Divinas, e myfteriosas, como em feu lugar fe verá. E S. Boaventura como Doutor Serafico explicando mais eftas palavras, lhe diffe: *Morrerás nas maons de Frei Bernardino*”²⁰².

Sob as duas profecias desta visão, subtrai-se o juízo misterioso prenunciado no comentário das autoras, ao qual aderem, tentando explicar ao leitor que “aquellas Particulas eram roubadas”, não se tendo declarado no momento à Serva de Deus o efeito pecaminoso deste ato. Esta, “fó ficou certa que commungára real e verdadeiramente”.

Acerca dos prodígios da comunhão da Hóstia, são recordados “os efeitos fenfíveis de fua Divina preferença ordinarios em fua alma defde menina,” acomodados por um tempo cronológico impreciso que regressa para efeito de transformação do presente, porque “não ha duvida que defde aquella hora ficou toda transformada em Deos”. Este momento, à semelhança de um anterior que já documentámos, junta-se a outro protagonista que vai ser consultado sobre o episódio relatado, na qualidade de confessor e Mestre espiritual – Frei Bernardino das Chagas. Sucedendo, o mesmo ter de se deslocar ao Louriçal e informado pelos médicos sobre a gravidade da doença da Serva de Deus, foi confessá-la. Ela deu-lhe conta que comungara as “Particulas da mão de S.Boaventura, e outras de S.João Evangelifta; e o modo e myfterios que naquele particular houvera. E reparando elle, e duvidando fer verdade lhe diffe: *Seria communhão efpiritual, em visão imaginária*. E ella humilde replicou, *que real e verdadeiramente comungára o Corpo do Senhor pelas mãos dos feus Santos, affim como o commungava no mais tempo das maons dos facerдotes: e que na Inquição, e fóra della confeçaria aquella verdade para gloria do feu Senhor*”²⁰³.

²⁰² *Compendio*. Idem.

²⁰³ *Compendio*. Idem.

As dúvidas do confessor a pretexto de crédito das visões relatadas pela protagonista, exprimem uma incongruência entre a data e a idade da biografada, em virtude do religioso exigir a presença do pai e da mãe como testemunhas, cuja presença da última é impossível de situar no contexto. Também, segundo ele, teria de dar conhecimento “aos Senhores Bifpo de Coimbra, e Inquifidor Geral; e queria fazer um termo com feus pais do que ella dizia”²⁰⁴.

Na incerteza da confirmação de tais relatos, as vozes das autoras procuram restabelecer o diálogo entre o confessor e a protagonista, como prerrogativa de uma verdade que procuram documentar.

“(...) E confessando efte Padre que, não fabendo o que o moveu lhe diffe: *Senhora, fe he verdade o que voffa mercê diz, affigne por fua própria mão efte termo, que os Anjos lhe andarão com a mão: e faça o feu final*. E ella pegando logo na penna efcreveu: *Maria do Lado*, sem faber ler, nem efcrever, nem conhecer as letras, nem ainda do próprio final, que acabava de fazer”.²⁰⁵

Por conseguinte, a indefinição cronológica do momento que não conseguimos localizar com rigor e o “mistério” do desenho de um sinal que ela própria, no momento descrito, não entendera, dispersam os fios dos acontecimentos da narrativa, para serem encadeados, volvidos dois anos, na Quaresma do ano de 1631²⁰⁶, quando Bernardino das Chagas voltou ao lugar do “Lourifal” para pregar e Maria do Lado era acompanhada por uma enfermidade que se agravava. O estado da sua doença apresentava sintomas contínuos de febre, intensas dores no corpo, especialmente na cabeça e nas costas, e grandes ânsias de coração. Havia sido purgada duas vezes,

²⁰⁴ *Compendio*. Idem. “E não querendo o dito confeffor acabar de lhe dar credito, diffe-lhe que diante de feu pai, e mãi confeçaffe fe era affim; porque havia de avizar os Senhores Bifpo de Coimbra, e Inquizidor geral; e queria fazer hum termo com feus pais do que ella dizia. E tornando ella a confeçar o mefmo, se fêz hum termo que affignaram feus pais, e feu confeffor como teftemunhas. (...)”. A “escrita em espelho” poderá ocupar a mancha gráfica deste capítulo (XII), por um processo de “inversão da ordem” dos acontecimentos relatados, coincidindo esta visão não com a idade de vinte e três anos da protagonista, mas anterior ou coincidente com os dezasseis, idade que as autoras associam à morte da mãe. A presença da mãe coloca-nos uma interrogação e torna-se uma incongruência no relato dos acontecimentos. Todavia, a referência ao mês de dezembro, como enquadramento do dia de S.Tomé, é identificado pelas autoras, subsistindo a dúvida quanto ao ano em que a visão ocorreu.

²⁰⁵ *Compendio*. Idem.

²⁰⁶ *Compendio*. Idem. “Efta mercê lhe fez o Senhor em Dezembro: e não lhe deu conta logo, porque elle não cofumava ir áquella terra fe não a pregar: e parece que ordenou Deos que elle foffe pregar a Quarefma nefte anno para fer teftimunha de vifta de tantas grandezas de Deos. (...) Nefte tempo mandaram ao dito Padre prégar a Quarefma naquella lugar do Lourifal: o que elle aceitou com grande gofto, por fe achar á morte daquella ferva de Deos, fe elle foffe fervido levalla. (...)”.

várias vezes sangrada, não acreditando os médicos na sua cura por o corpo estar tão debilitado e não resistir aos tratamentos. A informação clínica fora levada aos médicos de Coimbra, julgando-a todos incurável e “tendo-a por etica, e que tinha apoftema no peito nascida do enchimento pelas grandes ancias, em que eftava: e fendo paffados treze mezes, avizaram feu confeffor que morria”²⁰⁷.

A descrição da debilidade do seu corpo como consequência da sua enfermidade, leva-nos a convocar outra vez a reflexão de Jacques Gélis, segundo a qual “tudo o que enfraquece o corpo só pode elevar a alma”, no regime de penitências e mortificações prescritas por ela própria ou sob vigília do confessor e das companheiras.

Sobre este modo de aperfeiçoamento da alma em detrimento com o enfraquecimento do corpo, recolhemos alguns momentos do texto que consideramos em convergência com o estado da sua enfermidade e no prolongamento de uma aprendizagem oral, resultante da matéria que a mesma ouvia nos sermões ou das vidas dos Santos que lhe eram lidas do livro *Flos Sanctorum*²⁰⁸, escutando com atenção as penitências que o Santo fizera para tentar imitá-las. Esta *mimese* tem também como modelo S. Pedro de Alcântara, cuja narrativa oral conhecia pela resistência hercúlea com que o Santo enfrentava as noites de muito frio, despiendo-se do manto e abrindo a janela da sua cela para que o frio enregelasse o seu corpo, oferecendo a este “o regalo” na forma viva como o tratava.

O modelo deste Santo é copiado aos extremos da sua resistência física, suportando não só o rigor do frio, mas também no laboratório de experiências a que sujeitava o seu próprio corpo, prolongando a mortificação por “espaço de duas horas; até que toda fe congelava: de modo, que differam ao confeffor as duas [companheiras] que, quando vinha de fazer ehta rigorofa mortificação, vinha toda denegrida; e que humas vezes a levavam ao fogo, outras fe ia affim para a igreja, como fenão padecera nada”²⁰⁹.

O perfil de um outro santo, N.P.S. Francisco, também é imitado pela protagonista ao repartir o ano em sete Quaresmas, jejuando todas as sextas-feiras, e “jejuns da igreja a pão e água”. Nos últimos meses da sua vida, o rigor com que cumpria esta penitência alcançava os extremos da abstinência, pois “ não comia em todo o dia nada: e já alta noite, por obedecer a feu confeffor, comia finco, ou feis bocados de pão com duas peras,

²⁰⁷ *Compendio*. Idem.

²⁰⁸ O contacto com as leituras femininas da época, *Vidas de Santos*, surge na forma de oralidade, por um processo sensorial auditivo, em paralelo com o discurso oratório. Práticas regulares evidenciadas pela protagonista, que as autoras sublinham, no fragmento textual que transcrevemos: “Quando ouvia os fermoens, ou no *Flos Sanctorum* as vidas dos Santos, attendia com cuidado fe fazia aquellas penitencias, que o Santo fizera; e fe não as fizia, logo o começava a executar. (...)”. *Compendio*, cap. VII, pp. 37-38.

²⁰⁹ *Compendio*. Ibidem.

ou duas duzias de cerejas, ou com algumas colheres de leite, ou poucos bocados de peixe, ou com hum ovo: de modo que, comendo huma fó vez, era menos, que metade de huma colação ordinária”²¹⁰.

A desnutrição da protagonista como consequência de uma alimentação que eliminava durante o dia, alimentando-se com insuficiência apenas de noite, surge em paralelo com o voto de Obediência ao confessor, um elemento clínico que as autoras avaliam²¹¹, a par com as “dificiplinas de fangue”, vigiadas pelas companheiras e controladas por o confessor, que lhe “mandou por obediência que não tomaffe mais difciplinas de fangue, nem trouxeffe tres cilicios no peito; e fe os queria trazer, foffe hum no peito, e dous nos braços; e que não defftemperaffe tanto o comer com a cinza, que fe mataffe, e que não jejuaffe mais, que três dias da femana a pão, e agua”²¹².

O controlo exercido por o confessor a respeito de uma matéria que a poderia conduzir à morte, é exercido sob uma disciplina de obediência “pontual” ao confessor²¹³, mas que não se confirma em relação às companheiras. Constatando que

“ (...) lhe prohibiam, as difciplinas de fangue, mandou vir fecretamente humas, que chamam de Freiras, de ferro com fete pernas bem groffas, para que as cadêas a magoaffem. Fechava-fe na fua lojinha; e defde o bico do pé até á cabeça fe açoutava, primeiro com humas difciplinas de rofêtas; não dando em huma fó parte, fenão em todas, para que lhe não correffe fangue. Defpois de fe açoutar com eftas disciplinas por efpço de meia hora, tomava as de ferro; e por efpço de outra meia dava com ellas fobre as primeiras chagas: ficando defte modo mais magoada accrefcentando chaga fobre chaga”²¹⁴.

²¹⁰ *Compendio*. Idem.

²¹¹ *Compendio*. Idem. A carência alimentar sob sinais evidentes de desnutrição é sugerida pelas autoras, quer na sugestão do valor nutritivo dos alimentos enumerados, quer no conteúdo do comentário com que as mesmas sintetizam tal efeito: “Donde fe vê que já fe não fuentava fenão em Deos: e ella affim o affirmava, que fua vida e fuentento era o Diviniffimo Sacramento do altar. (...)”.

²¹² *Compendio*, cap. VII, pp.34-35. A presença das companheiras, na qualidade de vigílias e interlocutoras dos relatos das penitências e mortificações levadas ao extremo por Maria do Lado, torna-se um elemento crucial no cruzamento das informações com o religioso franciscano. “E fe o confeffor lhe não perguntara pellas que fazia, ella, cuidando que elle lhas negaria, não lhe dava conta dellas: porém elle as foubes das fuas companheiras, a quem elle tinha mandado déffe conta da fua alma; (...). Differam-lhe mais as duas que tomava difciplinas tão afeperas, que fempre tinha a loja alagada em fangue; e que as Quarefmas da Igreja jejuava a pão, e agua; e que era muito humida do peito; que attendeffe que ás puras penitencias fe matava. (...)”.

²¹³ A análise que apresentámos, tem como suporte a interpretação das autoras, intercalada com a descrição das penitências e a proibição das “disciplinas de fangue”, por ordem do confessor. “Obedeceu pontualmente ao que lhe era ordenado. Como vio que lhe prohibiam as difciplinas de fangue, mandou vir fecretamente humas, que chamam de Freiras (...)”. *Compendio*. Ibidem.

²¹⁴ Ibidem.

Em correlação com a matéria descrita – as penitências que fazia como resposta às três necessidades da Igreja – quis ela que as disciplinas exercitadas fossem três e não apenas duas.

“ (...): porque, de pois de fe magoar por todas as partes com as duas, quiz tão bem que foffe a terceira cobrindo-fe toda de urtigas, em que fe lançava; reprefentando em fua carne chagada, e empolada, como outro Job, o corpo de Chrifto: ficando de pois por efpço de outra em cruz, meditando nos açoutes, e defamparo de Chrifto: de modo, que, como outro Job, eftava vendo em feu próprio corpo a Deos feu Salvador”; (...) E, constatando “que o confeffor lhe prohibia trazer tres cilícios no peito juntos, trazia dous nas pernas, dous nos braços, e hum no peito. E tendo noticia que humas irmãs de N.P.S.Francifco de Leiria faziam huns coletes de fittas com outros tantos efpinhos mui agudos como os de Chrifto, logo os procurou: e por muito tempo trazia a cabeça atraveffada; até que fe lhe prohibio”²¹⁵.

Estas “modalidades sensíveis de devoção” que representava entre o espaço de meditação sobre a Paixão de Cristo e o objeto do seu próprio corpo mortificado, submetem-se a um “gênero de devoção” que atraía o interesse de algumas mulheres, no Período Moderno, para quem as experiências do sagrado tinham frequentemente como filtro os “sentidos do corpo”. A esta dimensão, pode observar-se no exemplo das descrições consumidas pela protagonista o “culto às Chagas de Cristo, ao Sagrado Coração de Jesus, à Paixão...”²¹⁶.

É, precisamente, na interceção com tais formas de devoção, que as visões da protagonista se tornam recetivas a uma matéria referenciada por termos do sagrado, submersas à Paixão de Cristo, ao “Sangue precioso de feu Filho”, a uma devoção intensa ao Santíssimo Sacramento e à preferência por o calendário religioso da Quaresma.

Restringindo-nos ao campo das visões, cuja terminologia as autoras identificam como atributo de uma “Divina illuftração”, procuraremos expor as três visões da protagonista ocorridas, posteriormente ao ano de 1629, seguindo o relato das autoras, na seleção do conteúdo de uma matéria que prometem revelar e ocultar ao leitor²¹⁷ em

²¹⁵ *Compendio*. Idem.

²¹⁶ William de Souza Martins, «Santidade Feminina no Rio de Janeiro setecentista: fragmentos da vida e da experiência religiosa de Jacinta de São José (1715-1768)». *Rever*. Nº1. Jan/junho 2012, p. 93.

²¹⁷ Sobre o relato dos acontecimentos místicos a envolver a protagonista, torna-se importante sublinhar a subjetividade das autoras, ao orientarem a atenção do leitor para a convergência de algumas datas, omitindo, voluntariamente, a narração de outros relatos da mesma natureza, que consideram importantes, mas que não valorizam. “Logo á Divina illuftração, que já deixamos relatada, fe feguiram outras mercês grandes; as quaes deixamos de relatar. Pelo que, paffado já aquelle anno, no outro feguinte, quinze dias antes do roubo, em o principio de Janeiro, em o anno de 1630, eftando efa donzela orando de noute, chorando muitas lagrimas pelos peccados do mundo, e mui compadecida das almas do Purgatorio, e com grandes defejos de ver o Santiffimo Sacramento mui venerado, até que finalmente ficou toda elevada fem fentidos; logo vio em efpirito que á porta da cada de feu pai chegava o Anjo Cuftodio defte Reino, em

congruência com a intensidade das emoções, com que a mesma experimentava a veneração e o culto por tais formas de representação do sagrado.

O primeiro dia do mês de janeiro, do ano de 1630, é identificado como uma data coincidente com a visão que teve “em efpírito” e viu “que á porta da cafa de feu pai chegava o Anjo Cuftodio defte Reino, em figura de hum homem, muito trifte e fentido, veftido de lucto; o qual fe poz diante della, por algum efpço como emudecido, caufando-lhe na alma efeitos de grande fentimento e magoa: e fem lhe dizer palavra, defappareceu efta figura”²¹⁸.

O desaparecimento desta figura é preenchido por uma segunda visão, sucessiva e por antítese à anterior, no perfil de um homem mancebo, de elevada estatura, alegre, formoso e vestido de branco, o qual à sua “vifta” lhe desterrou todas as tristezas e acrescentou novas alegrias, chamando-a da escada, (interior, da casa do pai) “donde [ela] eftava vendo ifto tudo em efpírito”.

De seguida, esta figura deu-lhe a mão e levou-a à Igreja da Misericórdia daquele lugar “ (...) que fica pegada ás cafas de feu pai: e entrando ambos pela mão, lhe moftrou, [numa terceira visão] como em côro, duas fileiras de mulheres, que entendia ferem Freiras, dezasseis de cada parte, todas iguaes, de duas em duas, poftos os joelhos em terra, com as maons levantadas, dando grandes louvores ao Santiffimo Sacramento, com véos azuis, como mantos, deitados fobre a cabeça, habitos pardos, com hum calis no peito fobre o efcapulario, todas com alparcatas nos pés; e que a poz a ella no meio, como que a fazia a Prelada daquelas Freiras: e que, vifto ifto, defapparecera; e ella entrou em fi, ficando muito admirada, e confolada da ferenidade, com que aquellas mulheres louvavam ao Santiffimo Sacramento”²¹⁹.

O especial relevo que as autoras atribuem a esta última visão suporta o nosso juízo, ao considerarmos a trilogia destas visões a abóbada da arquitetura mística do texto, formatada no juízo crítico pelas suas penas, na leitura de uma profecia: “Efta visão entre outras, que teve, lhe deixou particularidades grandes, com certeza na alma de que naquelle lugar fe faria hum convento, em que ella viria a fer Freira, em louvor do Santiffimo Sacramento”²²⁰.

figura de hum homem, muito trifte e fentido, veftido de lucto; o qual fe poz diante della, por algum efpço como emudecido; (...)”. *Compendio*, cap. IX, p. 46.

²¹⁸ *Compendio*. Idem. Esta visão foi analisada por nós, em momento anterior, associada ao início do recolhimento, que teve lugar na casa do pai de Maria do Lado.

²¹⁹ *Compendio*. Idem.

²²⁰ *Compendio*. Idem. A interpretação destas três visões é apresentada pelas autoras, como síntese do capítulo. “A intelligencia deftas tres vifoens foi Deos fervido dar-lha por varias vezes (porque não as entendeu logo) declarando-lhe que o apparecer-lhe o Anjo veftido de lucto, quinze dias antes do roubo de Santa Engracia, foi moftrar-lhe o miferavel eftado, em que havia de ficar efte Reino por efte caso: e que tomar depois eftatura grande, e formofa foi para moftrar-lhe a gloria, que defte roubo fe havia de fequir

A par de uma outra leitura, em que procuraremos relacionar os efeitos desta visão com o comportamento da protagonista, perseguida em abstrato pelos pecados do mundo e das ofensas a Cristo²²¹.

O período dos quinze dias que intervalam a data de 15 de janeiro de 1630, são preenchidos por outra visão em que se via junto a um rio muito turvo, negro e de cheiro nauseabundo e nele mergulhadas muitas almas feias e enlodadas. E, à sua vista, acrescentava-se-lhe a pena que sentia na alma por motivo das ofensas que se faziam no mundo contra Deus. Nessa mesma visão, sentiu um grande peso nas costas, como se todos aqueles pecados fossem seus, os quais tomava agora por sua conta. Quando saiu do êxtase, chorou e derramou muitas lágrimas por estes pecados, um pranto que foi diluindo no decurso de quinze dias.

Neste espaço, mais precisamente um dia antes do roubo²²², acontecimento que teve lugar no dia 15 de janeiro, do ano de 1630, e uma data assinalada historicamente por “O desacato de Santa Engrácia”, andava a Serva de Deus absorvida por um estado de extremo sofrimento, sentindo em sua alma o trespasse da dor das ofensas que os judeus fizeram a Cristo e cristalizava o choro das suas lágrimas.

quando fe fundaffem nelle conventos, em que perennemente fe eftimeffe louvando o Santiffimo Sacramento, como aquellas mulheres da vifão o mostravam. (...)”.

²²¹ O paralelismo com outra visão é sugestivo ao encadeamento do relato anterior: “E não fô andou todos aquelles dias confolada, fenão tãobem o ficava as vezes que lhe lembrava efa vifão. Vio tambem neftes dias, eftando chorando, as neceffidades affima ditas: ficando elevada da mefma maneira, fe vio junto a hum rio mui turvo negro, e de mau cheiro; e nelle a muitas almas feias, e enlodadas: (...)”. Ibidem.

²²² “*Como Deos lhe revelou o defacato, que lhe fizeram quando o roubaram em Santa Engracia*”. “No dia antes do roubo, quando os Judeos andavam maquinando huma maldade tão grande, como foi a que commetterão, andava efa ferva de Deos com tão grande pena, que trazia a alma trafpassada de dor, chorando as offensas, que nefte Reino faziam os Judeos a Christo. (...)”. *Compendio*, cap. X, p.49.

Sobre o episódio ocorrido nessa noite, os factos históricos situam a cidade de Lisboa num momento festivo, em que se preparava para festejar o nascimento do príncipe herdeiro Baltasar Carlos, filho de Filipe IV de Espanha e III de Portugal. Foi nessa atmosfera festiva que se propagou a notícia de um desacato ocorrido na igreja de Santa Engrácia, sendo acusado, sem provas, um cristão-novo, ou seja, um judeu convertido, Simão Peres Solis, de ter roubado as Relíquias do Sacrário. Este atroz sacrilégio causou uma grande emoção e alarde, tendo-se ordenado a interdição de qualquer saída da cidade e feito rigorosas diligências a fim de apurar qualquer fuga que pudesse ser relacionada com o desacato. Foi neste contexto que um homem ordinário, Simão Peres Solis, por se ter ausentado nessa noite e questionado posteriormente sobre o sítio onde estivera, não tendo conseguido dar resposta a este propósito, foi por esse motivo considerado culpado. Tal facto juntou-se a outros indícios que recaíram sobre ele, por ter sido considerado homem turbulento e cristão-novo, o que levaram à sua condenação e cuja sentença determinou que o mesmo fosse queimado - vivo, tendo-lhe sido primeiro cortada a mão. Não obstante a ausência de provas concludentes, nem da confissão do réu, o suplício de Simão Solis teve lugar a três de fevereiro de 1631. Porém, segundo a tradição oral, Simão Peres Solis estava inocente do crime de que fora acusado, tendo nessa noite (15 de janeiro de 1630), rondado o Convento de Santa Clara para requestar uma religiosa, constituindo o motivo da sua condenação o despeito e os ciúmes de um juiz, doutor Gabriel Pereira de Castro (1571-1632), o qual foi júri da sentença do suplício do apaixonado cristão-novo. Da realidade dos factos históricos até à origem da lenda, o acontecimento alcançou os contornos de uma profecia, nas palavras proferidas pelo supliciado no momento do suplício, fazendo convergir o estado da sua inocência com o estado das obras da igreja, cuja obra jamais seria concluída. “Monografia da Paróquia de Santa Engrácia (Lisboa) alusiva ao 4º Centenário da sua Fundação”. Ippar.

A materialidade da imagem de Cristo Crucificado funciona como antecâmara do seu oratório, da sua “lojinha”, espaço onde ela se recolheu pelas cinco horas da tarde, do dia 14 de janeiro, por não conseguir resistir aos apelos do Seu Senhor. Pondo-se de joelhos, converteram-se logo os seus olhos em duas fontes de lágrimas, não cessando de chorar por um espaço de sete horas, até à meia-noite.

A esta hora, ficando “em hum trafpaffo efpiritual, vio em efpirito junto a fi a Chrifto pregado em dous madeiros, com huma corda ao pefcoço, todo pizado aos couces, derramando muito fangue; e com os olhos nella, mui fentido, e magoado dizendo: *Filha, compadece-te de mim, que agora me tornam a crucificar de novo em Portugal.*”²²³.

E continuava a ouvir as vozes de escárnios, os risos, os “rugidos de armas” de forma tão clara, insistindo com o confessor que esta visão “lhe parecia que até com os olhos do corpo a vira”.

Durante essa noite, não cessou de chorar até às cinco horas da manhã. A toalha que lhe envolvia a cabeça fora-lhe retirada “porque não vinha menos molhada, que fe eftivera metida em hum rio. E continuaram eftas lagrimas por efpço de outo dias fem ceffar; porque ou lavraffe na almofada, ou trabalhaffe no ferviço da cafa, não as pôde nunca vedar”²²⁴.

Esta visão protagonizada por Maria do Lado, à data de 15 de janeiro de 1630, coincidindo esse momento com a meia-noite (início desse mesmo dia), une-se a um outro “sentido do corpo”, a experiência da dor, quando no dia 16 de janeiro, ao entrar na igreja da Misericórdia do Louriçal, concentrou os olhos com reverência no Sacrário, como era seu hábito, e “de repente fentio que huma lança de agudiffima dor lhe abrio o coração fenfivelmente como lhe o rafigara, não perdendo a dor do lado, que a atraveffava até á outra parte das coftas por efpço de quarenta dias contínuos; e accrefcentando-fe-lhe mais a dita dor todas as vezes que vifitava o Santiffimo Sacramento”²²⁵.

²²³ *Compendio*. Idem. A transcrição, em discurso direto, das palavras de Cristo, é identificada por uma grafia distinta a sinalizar, em nosso juízo, uma diferente pena.

²²⁴ *Compendio*. Idem. “Tornaram a correr as lagrimas com maior impeto, e o coração fe lhe partia com agudiffima dor: e nefte amorozo, e laftimozo pranto perfeverou até ás finco horas da manhã, fem em todas ceffar de chorar: tanto, que, subindo para fima, lhe torceram a toalha, que trazia na cabeça, porque não vinha menos molhada, que fe eftivera metida em hum rio. E continuaram eftas lagrimas por efpço de outo dias fem ceffar; porque ou lavraffe na almofada, ou trabalhaffe no ferviço da cafa, não as pôde nunca vedar. (...)”.

²²⁵ *Compendio*. Idem.

Por esta altura, em data imprecisa que as autoras não localizam, o confessor Bernardino das Chagas deslocou-se ao Louriçal, quando já era conhecido o sacrilégio cometido na igreja de Santa Engrácia e, dando-lhe ela conta da visão que tivera na noite do dia 15 de janeiro, do dia e da hora em que esta ocorrera, considerou o Religioso ter sido “a mefma, em que o Diviniſſimo Sacramento fora roubado.”²²⁶.

Uma coincidência entre os factos históricos ocorridos nessa noite, na igreja de Santa Engrácia, e essas “formas sensíveis de devoção” protagonizadas pela Serva de Deus no espaço do seu oratório? Uma representação mental do sucedido, atendendo à difusão que o fenómeno Simão Solis criou no imaginário coletivo?

Duas possíveis interrogações que colocamos a pretexto da nossa reflexão, para as quais não encontramos resposta, mas alimentadas por uma narrativa oral do texto que cruza a realidade com a ficção²²⁷.

Ainda no conteúdo deste item, recordaremos outros momentos no contexto da profecia da sua segunda doença, cuja duração de treze meses culminou com a sua morte, no rasto de outra profecia, pela boca de S.Boaventura. Coincidiu essa visão com os sintomas de febre, uma patologia que a acompanhou ao longo deste período, e que sentiu, particularmente, em determinado dia, quando “indo para ouvir missa na Misericórdia, já com principios de febre, entrando pela porta da igreja, fêz uma reverencia para huma Imagem de Christo crucificado”²²⁸.

O culto da Imagem que antecede o ato religioso da missa, funciona como uma forma de exercício visual, orientado pelos traços do desenho do retrato, em que ressalta a coroa de espinhos, e que recria, através de um “exercício mental”, em “uma

²²⁶ *Compendio*. Idem. “Trouxe Deos neste tempo áquelle lugar a feu confeffor, quando já fe fabia defte facrilegio: e dando-lhe ella conta do que lhe tinha fuccedido, e do dia, e hora, em que tivera a vifão; achou que fora a mefma, em que o Diviniſſimo Sacramento fora roubado: e dizendo-lhe elle: *Moftrou-lhe Deos, filha minha, que neffa hora o roubaram, para de novo o crucificare*...”).

²²⁷ O episódio protagonizado por Simão Solís ocupa um fragmento do cap. XXVI, pp. 210-214, estabelecendo uma relação com o capítulo X. “Succeceu em outra occaſião chegar a nova ao Lourifal do caſtigo, que fe deu ao Solíz pelo roubo de Santa Engracia: e lendo-fe o traſlado da fentença em caſa do pai defta ferva de Deos, ficou a mãi com grande compaixão, parecendo-lhe que podia haver alguma fallencia naqueles indícios, e morrer áquelle homem inocentemente: e como era compaffiva, chorou algumas lagrimas: (...)”. A presença da figura maternal torna-se uma incongruência com a cronologia dos acontecimentos históricos. Todavia, a visualização da sua descrição funciona como um impulso, um *leit motiv* ao rapto e à visão protagonizada por a filha, a Serva de Deus, Maria do Lado. “Pelo que á viſta da compaixão, que a mãi deſta ferva do Senhor moſtrou, teve ella a gloria acidental, e grande fatiſſação, reſepentando-fe-lhe a Juſtiça Divina realçada: com tudo ainda que certa que áquelle fora o agreffor de tal maldade, recolheo-fe no feu oratório, para lhe pedir a Deos a alma, fe eſtiveffe no Purgatorio: e ficando logo rapta, vio o auctor do defacato no centro da terra ardendo em huma fogueira grandiffima de fogo mal cheiroſo, cujas labaredas ora o cobriam, ora o moſtravam, ficando a alma da ferva de Deos mui alegre, e fatiſſeita por ver a Juſtiça Divina executada; e tãobem ſentida por ver em fimilhante lugar a huma imagem do meſmo Deos; (...)”. *Compendio*. Idem.

²²⁸ *Compendio*, cap. XI, p. 61.

coroa mui resplandecente”, objeto simbólico de transformação e deslocação, “para o feu lado”, por efeito do seu próprio desejo: “vio-lhe fobre o lado huma coroa mui refplandecente; e que o mefmo Senhor a chamava para o feu lado, como para lugar, em que havia de morrer”²²⁹. Sobre o efeito desta visão, ficou a Serva de Deus comovida de tão “profunda humildade” que, admirada, quis acreditar “que os olhos lhe mentiam”²³⁰, o que procurou ocultar mesmo do confessor.

A visão da coroa de espinhos surge como objeto simbólico de ligação ao período da Quaresma, do ano de 1631, um período coincidente com o agravamento da sua enfermidade, em que teve três dias “huma vifão, em que fe via começar a morrer, e que lhe iam efriando os pés, e ella enfraquecendo até expirar, e que fe efantava muito que feu pai não entendeffe que ella morria, e que morria, mas muito de vagar, e Chrifto JESUS menino fe pegava em feu peito, e lhe dizia: *Eftá certa, e fegura de que já mais me tirarei defte lugar até te levar comigo á minha Bemaventurança*”²³¹.

Esta visão descrita pelas autoras e contextualizada no primeiro domingo da Quaresma, do ano de 1631, tem como sucessora, no texto, outra visão a suceder no dia seguinte, segunda-feira, em que a levaram à porta de um jardim repleto de todo o género de flores de suavíssimo cheiro, à qual ela se encostara muito devagar, com grandes desejos de entrar, porque uma mulher muito formosa, vestida com o traje de freiras, que tinha visto em outra visão, nesse momento oferecia-lhe uma coroa de lírios brancos daquele jardim, chamando-a para lhe a dar, mas que ela, enfim, hesitava em aceitar...

A sugestão criada pela metáfora da porta do jardim no enigma de uma mulher formosa, a mesma que, em uma visão anterior, lhe surgira em traje de freira e lhe oferecia uma coroa de lírios brancos, um “atributo dos santos que se distinguem pela castidade”²³², prolonga-se no objeto simbólico da coroa oferecido à Serva de Deus, possibilitando uma outra abertura do texto que nos reconduz ao enigma das relações sociais, focalizadas no retrato de sua tia e prima, Anna Cordeira.

²²⁹ *Compendio*. Ibidem.

²³⁰ “Quiz cuidar que os olhos lhe mentiam, e tornando-os a pôr no Crucifixo, vio a mefma coroa, que d’antes, e que o Senhor a eftava chamando para feu lado, offerecendo-lha. Foi tão grande a humildade, que efta visão lhe caufou que nem a feu confeffor fe atrevia a falar nella. (...)”. *Compendio*. Ibidem.

²³¹ *Compendio*, cap. XIII, pp. 74-75.

²³² Cf. “O lírio também é atributo dos santos que se distinguem pela castidade (São José, Aloysius)”. *Dicionário de Simbologia*, Manfred Lurker, 1997, pp. 389-390.

Por uma outra perspectiva, também a ordem temporal referida no texto em que ocorreu esta segunda visão, poderá não ser coincidente com a ordem do relato, cujos indícios são suportados no seguimento do discurso:

“Em feu lugar veremos a intelligencia deftas duas vifoens; as quaes fervem para desfazer os nevoeiros, que fe levantaram nas almas de algumas peffoas, dizendo que quando a ferva de Deus diffe que morria não morreu; e quando diffe não morria, então morreu: fó as relatamos aqui para irem segundo a ordem do tempo, em que cada uma das coufas fuccedeu”²³³.

No juízo das autoras, essas duas visões decorreram em circunstâncias temporais distintas e distanciadas por uma ordem cronológica. O objeto simbólico da coroa de lírios brancos oferecida por essa mulher formosa à porta do jardim, na forma de visão, é coincidente com o primeiro período da sua doença, enquanto a segunda visão – aquela que teve à porta da igreja da Misericórdia, e revitalizada pela Imagem da Coroa de Espinhos, preenche aparentemente o último mês da sua vida.

Em configuração com a imagem, outro objeto simbólico é transportado para a forma de Cruz – a Imagem de Cristo Crucificado. Dizendo-lhe seu confessor que, sem dúvida morreria, porque o estado da sua saúde assim o confirmava, deu-lhe a Cruz com o Senhor pintado. Em resposta, acrescentou que jamais A tiraria até expirar, cruzou os braços sobre a Cruz e manteve-a sempre daquele modo. Neste estado, deu conta ao confessor de tudo o que lhe sucedera durante aquela doença. Mais acrescentou: após ter comungado da mão de S. Boaventura, vira diante de si a Virgem Nossa Senhora com Seu Filho morto nos braços e mostrava-lhe o estado em que O puseram os pecados do mundo. E, assim como as “ânsias” lhe iam crescendo, acendiam-se também estas aparições, acrescentando que “todo o tempo, em que as enfermeiras a deixavam” – as companheiras, aparecia esta Senhora mostrando-lhe esta visão.

²³³ *Compendio*. Idem. A explicação destas duas visões surge em momento posterior do texto, por intervenção dos narradores que comentam esses relatos. “Attendendo pois efte Padre a que a ferva do Senhor não acabava de expirar, pareceu-lhe, pela vifão que tivera, (como fe diz em o capítulo XIII.) que aquelle era o vagar, com que ella entendera d’antes que morria: e como o Senhor a tinha tão alumiada naquela hora, queria que fe detiveffe ás portas da morte, como lhe pareceu fignificava o deter-fe ás portas do jardim da outra vifão (que vai no mefmo lugar) em quanto aquella mulher do véo azul, do traje das que tinha vifto na Mifericordia, lhe eftava fazendo a coroa dos lírios brancos: parecendo a efte Padre nefte ínterim que era a morte, que de vagar lhe eftava fazendo a coroa das virtudes; (...)”. *Compendio*, cap. XV, pp 98-99.

Esta curiosa revelação da protagonista em que dá conta ao confessor do regime solitário em que ocorriam tais episódios sobrenaturais, sob impulso de uma ordem natural que designa por “ânsias”, é atraída por uma leitura psicanalítica de Sigmund Freud cuja perspectiva nos permite estabelecer uma evidente correlação entre o campo das emoções e o progresso da faculdade da imaginação, do intelecto que despoleta as aparições e cria as Visões...

A pretexto deste tema tão sensível e tão caro à espiritualidade barroca, sublinha o psicanalista a resistência de uma linha do entendimento, suportada pelo *pathos* da fé e singularmente perseguida em abstrato por uma ordem temporal até se alcançar a suprema concretização: “Mais tarde, sucede mesmo ser a espiritualidade dominada pelo curiosíssimo fenómeno emocional da fé, chegando-se assim ao famoso *credo quia absordum!* E quem o alcança vê-o como uma sublime realização”²³⁴.

A “sublime realização” em sucedâneo com o estado emocional da fé, uma outra linguagem que, em concreto, define e hierarquiza os diferentes graus até se alcançar a “contemplação” de Deus, plasma-se em muitos dos momentos confessionais da protagonista, partilhados em particular apenas com o confessor, no rescaldo dos Oráculos com Cristo Crucificado.

Se o contexto solitário surge como espaço de preferência da protagonista para a concentração de uma matéria mística, aparentemente, este vai estendendo-se ao espaço público, quer pela dinâmica interina ao próprio “rpto”, quer por ordem do confessor cujo controlo era exercido de forma consciente e pragmática. De modo pacífico e sereno, os êxtases davam-lhe uma brandura e suavidade espiritual, originando um estado ausente de todos os sentidos, sem que ninguém o soubesse. Foi essa a experiência arrebatadora que sentiu em determinado dia, quando ao ouvir missa e comungando, “vio com os olhos do corpo, e alma a igreja toda cheia de raios de lus: e com a vifta deftas luzes, acabada a Miffa, ficou rapta de joelhos na mefma igreja por efpaço de duas horas.”²³⁵. E, ainda que seu confessor lhe tenha ordenado que, se sentisse algum desses efeitos, fosse para casa para não ficar em êxtase na igreja. Naquele momento, devido ao encandecer das luzes ficou sem saber onde estivera, apenas se recordando dos grandes louvores que se davam ao Santíssimo Sacramento.

²³⁴ Sigmund Freud, *Moisés e a Religião Monoteísta*, 1990, p. 177.

²³⁵ *Compendio*, cap. XXVII, p.215.

A dimensão do espaço público da igreja e o comportamento objetivo do confessor evoluem por uma linha em progressão, que se acentua com o momento da sua primeira doença, período a julgar em que a mesma iria expirar, e por isso convocatório da presença de familiares e amigos. É no contexto da sua doença que a realidade dos êxtases protagonizados pela biografada ganham contornos públicos, assistida por o confessor e “outras peffoas devotas” as quais reconheceram na substância de um amoroso suspiro o sinal de um “recolhimento fobrenatural”²³⁶.

É interessante neste momento refletir sobre o conteúdo da grafia das palavras do Mestre Espiritual Bernardino das Chagas, cujo acento transfere das leituras que conhecia sobre a Santa de Castela, para a materialidade do corpo feminino profetizado a morrer, em molde de heroína.

Dos ecos das leituras dos êxtases sobre Santa Teresa à narrativa oral anónima, o registo do discurso do Mestre Espiritual transporta a intenção de uma profecia, materializada pela interpretação dos êxtases protagonizados por esta Serva de Deus, e que ele tão bem conhecia. Assim se compreende a sua presença, em momento crucial do capítulo XX: “Dizia o Padre: *Nefte rapto morrerá; porque tãobem fe conta de Santa Terefa, que morreu em hum extafe, que lhe durou as vinte e quatro horas de fua vida*”²³⁷.

Contudo, acrescentam as autoras, tal morte não se confirmou, pois a Serva de Deus entrava e saía dos raptos, sem acabar por morrer, porque no ponto em que acabou de morrer nela a *fomes pecati*, Deus transformou-a totalmente em Si, servindo--lhe de vida.

A persistência da concretização da sua morte é sugerida por um passo seguinte do texto, no pedido que o Mestre Espiritual dirigia às companheiras, lembrando-lhes que contassem as horas decorridas, após o momento em que a Serva de Deus dissera que o Senhor lhe roubara o coração “ (...): porque, como ainda cuidava

²³⁶ “ (...) : e dando hum amoroso fufpiro, ficou em extase; e foi o primeiro que teve publicamente, ainda que não foi conhecido, fe não pelo segundo, e terceiro logo que teve. Conheceu logo feu confeffor, e outras peffoas devotas, fer aquelle recolhimento fobrenatural: e affim, trataram de defpejar a gente; porém cada vez concorria mais. Saío finalmente do extafe, e diffe a feu confeffor: *Padre, peço por mifericordia a todas eftas Senhoras que dêmos por acabadas as vifitas; portque me impedem outras, que noffo Senhor me quer fazer*. Aqui fe certificou o Padre que o recolhimento era fobrenatural; e que Deos queria obrar grandes maravilhas naquela morte. Chamou-lhe feu pai: do qual fe despedio mui alegre; e lhe pedio a bênção; e de todos feus irmaons. E como tinha lido que S.Terefa morrera em hum extafe, diffe: *Efta ferva de Deos ha de morrer em hum extase como S.Terefa*. (...)”. *Compendio*, cap. XIII, pp.81-82.

²³⁷ *Compendio*, cap. XX, p. 142.

que morreria em algum daqueles extafes, queria notar as horas, que vivia: porém o que tudo póde não quiz que fofem horas, fe não que paffou de treze mezes”²³⁸.

A referência a Santa Teresa é retomada ainda no mesmo capítulo, a pretexto da escolha dos Mestres Espirituais para confessores. Uma matéria que a Santa aconselhava a não seguir junto de certos Religiosos e Pregadores, os quais considerava parecidos com alguns “meios Letrados”²³⁹, pois parecendo a estes que, pelo ofício que tinham, tudo sabiam, muitas vezes mais não conheciam do que a Telogia dos sermões que estudavam e alguma graça para os representarem. Todavia, pretendiam ousar-se temerariamente em matérias as quais desconheciam. O exemplo destes Religiosos é outro elemento documental do texto, porquanto os mesmos serviram de instrumento para escurecer algumas das verdades que ameaçaram a vida desta Serva de Deus, a seu confessor e às companheiras, assim como de outras perseguições que em nada condiziam com o seu hábito e religião²⁴⁰.

Por último, procuraremos relacionar outro momento do texto, cruzando os ecos públicos da Santa castelhana com o visualismo do hábito da profissão dos votos de Maria do Lado, em domingo de Ramos, dia 13 de abril de 1631, na igreja Matriz do Louriçal, a par com as suas companheiras.

O previsto acontecimento público fora acautelado para esse dia, a fim de evitar grande concurso de gente, mas que não faltou “(...)e vendo-a com fuas companheiras em traje de freiras”²⁴¹ louvarem a Deus com tão grande devoção, não havia pessoa a quem não conquistassem o coração e exaltassem no amor a Deus. O Padre Guardião

²³⁸ *Compendio*, cap. XX, p. 149. “Já nefte eftado o Padre efpiritual da ferva de Deos, tinha huma certeza na alma de que o Senhor a tinha confirmado com huma graça singular: e lembrava ás companheiras contaſſem as horas, que eram paſſadas defde o ponto, em que tinha dito que feu Senhor lhe roubara o coração: porque, como ainda cuidava que morreria em algum daquelles extafes, queria notar as horas, que vivia: porém o que tudo póde não quis que foffem horas, fe não que paffou de treze mezes. (...)”.

²³⁹ A exteriorização pública dos êxtases protagonizados por a Serva de Deus é pretexto de um outro motivo que tem por finalidade a pintura do seu retrato, visualizado no momento sobrenatural dos êxtases. Episódio testemunhado por um pintor, que era vizinho da casa dos pais, e presenciara o rapto em que Cristo se lhe pegou ao coração. Este pintor procurando usar todos os sentidos para a retratar assim como a tinha visto no êxtase e, ainda, com a ajuda do Espírito Santo, não lhe conseguiu pintar o sorriso, nem o Divino ar e graça que o mesmo Espírito Santo lhe dava. E, como no retrato parecia a todos os que estiveram presentes que ela morria, facto que não se veio a confirmar, levantaram-se grandes perseguições contra a Serva de Deus e contra os que a mandaram pintar. Todas elas causadas por “Religioſos, e Prégadores fimilhantes áquelles meios Letrados, que Santa Teresa aconſelha que não eſcolha a peſſoa efpiritual por confeſſores; (...)”. *Compendio*. Idem.

²⁴⁰ O aspeto documental do texto é confirmado no parágrafo seguinte, o qual transcrevemos: “Vendo-fe o Padre Frei Bernardino das Chagas naquelle lugar, onde não havia mais, que dous clérigos, que não eram práticos na Theologia Myſtica; e poſto que o Paroco daquella igreja era Canonifta; não o conſultou nefitas materias, por cauſa, que para ifſo havia. Determinou mandar recado ao Abbade, e Leitor de Artes do moſteiro de Ceiça, que he de S. Bernardo, e eſtá quafi diſtante huma legoa do Lourifal, como fêſ, e tãobem ao Guardião de Leiria, para que fe achaffem prefentes aos fuſceſſos de tão glorioſo tranſito. (...)”. *Compendio*, cap. XX, p. 151.

²⁴¹ *Compendio*, cap. XXVIII, p. 233. “De algumas couſas notáveis, que fuccederam em dia de Ramos, no qual deixou os veſtidos de gala, e fêſ os votos”.

de Santo António da Figueira mandou-lhe umas palmas para ela e suas companheiras, as quais puseram no altar, no momento de benzer os ramos. Seguiram-se os sacerdotes, que cantaram a Paixão, e tomaram as suas palmas para lhe as darem, as quais ela levou como é costume de homens e mulheres, casadas e donzelas e, ainda, os mais nobres. A procissão arrastou-se atrás do pálio, seguindo logo ela, porque por respeito que todos lhe tinham, ninguém foi à sua frente. Acompanharam-na também as mulheres nobres. Contudo, o inimigo exercitou a alguns que fossem contar ao convento de Santo António da Figueira que o Padre Frei Bernardino a levava em procissão, debaixo do pálio como uma santa, com uma palma na mão. E que a mandara pintar em um painel, que colocara no altar da igreja, estando ainda viva.

Logo tal falsidade foi acreditada por gente anónima que a divulgou pelos demais conventos da província, pelos Bispados de Leiria e de Coimbra, tornando-se notícia junto dos seus Prelados e dos Ministros da Mesa do Ordinário. Também começou a correr outro rumor falso: “Que o dito Padre lhe chamava *santa* desde o púlpito todas as vezes que pregava”²⁴².

A importância do caso foi de tal ordem (ajuizam as autoras), que o Guardião chegou a deslocar-se ao Lourçal a fim de inquirir, em processo juramentado por testemunhas aos Santos Evangelhos, o apuramento do facto, de cujo processo constava ter sucedido tudo pelo contrário; e que nunca este Padre falara dela no púlpito, nem a nomeara para lhe chamar *pecadora* ou *santa*. Deste processo ordenou, ainda, que se desse conhecimento à “Meza do Ordinário” e, posteriormente, ao seu “Provincial”. Do seu conteúdo constava como não fora o próprio a causa de se manifestar aquele espírito em vida desta Serva, senão e apenas Deus, que O quisera publicar por meios e modos que fora impossível escondê-lo.

Na sequência do relato, cujos factos e evidências de vista as autoras procuram clarificar qualquer dúvida ao leitor, sobrepõe-se a oralidade do discurso, fazendo convergir o eco das profecias do Mestre Espiritual com a narrativa sobre a santa castelhana:

“Aqui fe verificou nefta ditoza donzela o que Chrifto diffe a Santa Terefa quando fe lhe queixou amorosamente de lhe dar raptos em publico, fem ella os poder encobrir, nem lhe poder fazer refittencia alguma”²⁴³.

²⁴² Idem.

²⁴³ Idem. O paralelismo com a santa castelhana é seguido da resposta de Cristo, que transcrevemos: “(...)”: foi a refposta: *Filha, o que tu defejas, para mim he gloria, e para ti cruz: pois fabe que de eu manifestar*

O modelo de Santa Teresa surge por aproximação com o exemplo da *santa* do Louriçal, quer no conteúdo de uma matéria narrativa que elege o tópico sobrenatural como tronco comum, quer pela natureza de uma matriz hagiografia que qualifica a vida dos Santos a revelarem primeiro suas grandezas, para sofrerem depois, por tais perseguições.

Constrangidas em relatar a ordem das perseguições que resultaram a esta Serva, por Deus manifestar nela Suas grandezas, as autoras limitam-se à obediência de uma escrita, na certeza, porém, de no exemplo desta *vida* terem encontrado esta coisa tão necessária que serve para qualificar a “vida dos Santos”. Mais ainda, acrescenta uma outra pena: “ (...) o que fe póde dizer com verdade he que mais padeceu em treze mezes, que teve de vida, de pois de fe começar a falar em fuas coufas, do que padeceram alguns Santos em muitos annos de vida”²⁴⁴.

minhas mifericordias em ti nenhuma outra coufa ha de refultar; porque os bons ham de me louvar; e os que o não fam ham de perfeguir-te. (...)”.

²⁴⁴ O constrangimento ou mesmo impedimento em relatar alguns factos, é assumido pelas autoras como um obstáculo da sua escrita. “E porque fe não podem relatar as muitas perfeguiçoens, que a ehta ferva de Deos refultaram de Elle manifestar nella fuas grandezas, deixam-fe de dizer, fendo coufa tão neceffaria, para qualificar a vida dos Santos, o ferem nella encontrados, e perfeguidos. (...)”. *Compendio*. Idem. Um elemento que convoca a “escrita em espelho” e serviu de “instrumento” de análise à reflexão que apresentamos.

3.10 Considerações Finais. As visões de Anna Cordeira. A materialidade da escrita feminina.

Ao aproximarmos-nos do final do objeto do nosso estudo, certo é que muitas interrogações se nos levantaram, ao tentarmos seguir o caminho da biografada por um “território de escrita” cuja *vida* as autoras prometeram revelar, mas também a descobrir pelo “pio” leitor. No timbre das múltiplas vozes que dão voz ao texto, questionamo-nos, entre outras, acerca das cordas vocais da sua primeira companheira, Anna Cordeira, a mesma que usou a pena em prol de uma escrita feminina sob mandado e ordem do confessor Bernardino das Chagas.

Que lugar, então, lhe cabe na dimensão territorial que é a própria escrita? Sem estabelecermos um “corte” no tecido do texto “costurado” pelas autoras, o uso da sua pena vem unir muitos dos fios tecidos pela grafia dos votos da Obediência, da Pobreza e da Castidade²⁴⁵ na arquitetura de um cosmo que se desenha como religioso.

Na base de uma relação familiar que vai crescendo, por justa medida, com as fragilidades da biografada, as defesas de Anna Cordeira vão-se alimentando de um imaginário feminino que reconhece na competência da escrita o tributo da sua identidade.

Conciliando uma passagem do texto por nós já revisitada, que tem como calendário religioso o domingo de Ramos, do ano 1631, a mesma data serve as intenções desta dona nobre, revestidas na forma de uma visão que teve na madrugada desse mesmo dia, “em que vio em efpirito que ehta virtuosa donzela lhe offerecia hum livro, o qual aberto tinha dentro em hum papel diftincto humas peffas mui ricas, preciosas, e Divinas em lugar de letras”²⁴⁶. A missiva, escrita em “letra de mão”, fora colocada dentro de um “livrinho da Regra dos Terceiros”, contendo os votos escritos que fizera e prometera a Serva do Senhor.

O reconhecimento posterior do livro por Anna Cordeira, no momento do ato religioso, e a identificação do conteúdo do papel distinto sugerem uma leitura que poderá ter como autor uma escrita a mandado do confessor.

²⁴⁵ A ligação entre as duas personagens através do elo da escrita, é um dado com que nos cruzámos no cap. XXVIII, pp. 236-237. “Para que ehta Serva do Senhor fizeffe de novo os votos da Obediencia, Pobreza, e Castidade, com a doação de feus bens espirituales aos pecadores, e ás almas, ratificou a profiffão, que tinha feito como Terceira de N.P.S.Francisco, e metteu as maons em hum livrinho da Regra dos Terceiros, ficando dentro hum papel efcrito de letra de mão; em que ehtavam os votos, e doação, e a forma como os fêz, e os prometeu. (...)”.

²⁴⁶ *Compendio*. Idem.

Por esta ordem, analisando a matéria profética que a mesma entendera no rescaldo dessa visão, as autoras propõem como certeza o conhecimento que essa visão lhe deu, reconhecendo não só o modo como Deus a chamara para ser filha desta mãe, como também serem aqueles votos e doações “peffas de preço, e valor Divino”.

A identificação de Anna Cordeira na qualidade de autora dos votos manuscritos e protagonista de uma “coufa milagrofa que fuccedeu” na forma de uma visão a esta companheira, prometem uma leitura que concilia a sensibilidade da visão feminina com a revelação do milagre da escrita. Essa revelação é descrita pela própria, na sequência do ato da Profissão dos Votos de Maria do Lado, num momento de clímax religioso que estimula o sentido da visão. Recuperando o conteúdo visionário da manhã desse mesmo dia, Anna Cordeira interpreta-o, no rumo de uma leitura, em que identifica a forma física dos elementos visionados, concretamente do livro e do papel escrito, mas cuja escrita, a supor a sua, “em lugar das palavras efcritas eftavam aquellas peffas ricas, cujo valor, preço, e graça não fe podia explicar, nem ainda conhecer”²⁴⁷.

A julgar tais atributos, a possibilidade de uma correspondência entre metáforas barrocas e a codificação da própria escrita? Um enigma, a possibilidade de um código ou “cifra”? Ou uma leitura, uma interpretação, um concerto dos elementos visionados reconhecendo, assim, que esta fora a forma com que Deus a chamara para ser filha desta mãe e que a grafia dos votos e das doações eram “peffas de preço, e valor Divino”.

A escrita surgirá então, neste contexto, como representação de uma riqueza material construída por imagens, possibilitando a esta primeira companheira um dom plural que se desdobra no talento da escrita e na Virtude e Bem espiritual, concedidos por Deus. Ao engenho da sua escrita, concretizado por obediência ao confessor, a leitura resulta como um ato apropriado em descodificar tais episódios sobrenaturais, conforme registo recuperado pelas autoras:

²⁴⁷ *Compendio*. Idem. “E foi coufa milagrofa o que fuccedeu; porque huma das companheiras na madrugada antes deste acto teve uma vifão, em que vio em efpírito que efta virtuosa donzela lhe oferecia hum livro, o qual aberto tinha dentro em hum papel diftincto humas peffas mui ricas, preciofa, e Divinas em lugar de letras. E vendo defpois efta companheira no acto da profiffão o livrinho, em que a virtuosa donzela mettea a mão; e o papel, que eftava dentro com os actos, diffe que aquelle fora o livro, que ella vira, e aquelle o papel, que eftava dentro; mas que em lugar das palavras efcritas eftavam aquellas peffas ricas, cujo valor, preço, e graça não fe podia explicar, nem ainda conhecer. (...)”.

“O effeito desta visão foi huma renunciação ao mundo, quando esta companheira e seu marido deram toda a sua fazenda por huma escritura publica ao Santissimo Sacramento, para naquella lugar se fazer o primeiro convento destas Religiofas”²⁴⁸.

A relação conjugal entre Anna Cordeira e seu marido, o juiz Afonso da Mota Neto, é motivo de uma outra “costura” do texto, através dos fios das visões protagonizadas por sua mulher, mas interrompidas por um “corte” particular masculino, na forma de “fonhos mui myfteriozos”²⁴⁹.

O primeiro sonho deste bom cristão, teve lugar na madrugada de Domingo de Ramos, curiosamente um acontecimento a decorrer em paralelo com a visão de sua mulher, e no contexto de um outro acontecimento público que ocorrera naquela terra e naquele dia, em que se principiara esta fundação, para glória e exaltação do Santissimo Sacramento. Como sempre, este fora pessoa muito devota ao Santissimo Sacramento e sonhava que tinha muitos desejos de seguir na procissão que se fazia naquele dia em exaltação “deste Senhor”, porém não o conseguira por encontrar “impedimentos”. Contou a matéria do sonho, nesse mesmo dia de Ramos, à mesa.

“(…) E, como já de manhã tinha succedido o principio da fundação; e sua mulher lhe tinha dito que, antes que se fizesse aquelle Padre, havia de fazer testamento, e deixar a sua terça para o primeiro convento daquela nova Ordem; pedindo-lhe a elle fizesse o mesmo, parece que lhe disse que bem o desejava: mas como havia de largar a fazenda, que Deus lhe dera para seus filhos?”²⁵⁰.

O relato oral do sonho, protagonizado por Afonso da Mota Neto e decodificado pela voz de sua esposa, Anna Cordeira, na presença do Padre Frei Bernardino, encaixa como conteúdo de resposta à pergunta retórica assinalada pelas autoras, no desenho de uma distinta grafia cuja pena, supomos ser a sua. Ela explicou-lhe através de uma retórica clara e objetiva que não se tratava da matéria de um sonho noturno,

²⁴⁸ *Compendio*. Idem.

²⁴⁹ Os atributos espirituais desta dona são reiterados no cap. XXXIII, p. 284 “(…) : e porque era pessoa espiritual, e de oração, deixam de se escrever os meios e modos, com que o Senhor a excitou”. Uma descrição que estabelece um “corte” com o parágrafo seguinte, através do uso da conjunção coordenativa adversativa, cujo relato concentra a descrição e a matéria do sonho masculino, do par do casal, Afonso da Mota Neto. “Mas como o não era ainda o marido, ainda que bom Cristão, e temente a Deus, não he crível que baptizasse o persuadillo sua mulher a que se despegasse de tudo pela exaltação do Santissimo Sacramento; que como he obra tão Divina, era necessaria graça do Senhor, e auxilios mui particulares, que o chamassem, os quaes teve por fonhos mui myfteriozos: e porque nenhum ríco corre o faberem-se, e importa muito para gloria de Deus, se irão relatando, porque todos lhe succederam desde dia de Ramos, em que se principiou a fundação, até á última outava da Pafcoa, em que se deliberou totalmente em fazer a doação, como fêz, concordando com sua mulher, sem o dito Padre os persuadir, nem lhes falar niffo. (...)”.

²⁵⁰ *Compendio*, cap. XXXIII, pp.285-286.

mas sim de um “avizo” do Senhor que, por este meio, o “Sonho” o chamava para esta Obra de Sua exaltação. Porém, o apego à sua fazenda e aos filhos cristalizava as dificuldades que o impediram de entrar na procissão e de a acompanhar no seu desejo de “fazermos ambos testamento, e doação de nossos bens ao Santíssimo Sacramento”²⁵¹.

Esta “retórica da feminilidade” submetida ao conteúdo da sua própria pena, serve as intenções, ou melhor, os desejos apropriados por Anna Cordeira na linha do sonho noturno de seu marido, os quais interagem como transmissores dos seus próprios desejos por via de “mui myfteriozas inſpirações”²⁵². O mistério do conteúdo das visões toca uma fronteira misteriosa, interpretada como influxo, uma sugestão espontânea amparada por uma corrente de segurança e certeza, transmitindo a esta dona que seria vontade de Deus não só oferecer-lhe os seus bens temporais, como também a ela própria, marido e filhos, para exaltação do Santíssimo Sacramento.

O mistério destas certezas comunicou-o oralmente à Serva do Senhor e ao seu confessor – Frei Bernardino das Chagas, o qual lhe ordenou que desse conta a seu marido sobre tal desapego em relação ao mundo. Nenhum deles pôde duvidar, a não ser acreditar com firmeza que Deus a chamava para fazer os mesmos votos, que a esposa do Senhor prometera.

²⁵¹ *Compendio*. Ibidem. A mancha gráfica distinta que intercala a transcrição da interpretação do sonho por Anna Cordeira, distingue-se pela aparência de “uma letra de mão”. Uma outra “costura” do texto pela grafia de uma outra pena.

²⁵² *Compendio*, cap. XXXV, pp.300-301. A matéria das visões surge como um outro “mistério” do texto, qualificada pelas autoras de “mui myfteriozas inſpirações”, conforme o relato que identifica o protagonismo de Anna Cordeira. “Tinha já esta ditosa dona muitas, e mui myfteriozas inſpirações, que a traziam tão firme, e certa que era vontade de Deos que não fô lhe ofereſſe feus bens temporaes, fe não que fe offereſſe a fi meſma, marido, e filhos em facrificio, para exaltação do Santiffimo Sacramento, remedio dos que eftam em peccado mortal, e alivio das almas do fogo do Purgatorio, que, contando-as á eſpofa do Senhor, e ao feu confeſſor, e por fua ordem a feu marido, nenhum deſtes pôde duvidar, fe não crer com certeza que Deos a chamava a fazer os meſmos votos, que a eſpofa do Senhor tinha feito; (...)”. *Compendio*. Ibidem.

A transcrição dos votos, “em letra de mão”²⁵³, harmoniza-se com a fecundidade das lágrimas do pedido que dirige ao confessor, considerando que, depois de fazer a doação de seus bens materiais, poderia prometer o voto da Pobreza e também o da Castidade, no caso de Deus a livrar, pela via que mais lhe agradasse, “do jugo do matrimónio”. E, o primeiro voto – o da Obediência, esse tê-lo-ia por “licença de feu marido: o qual lha deu com grande vontade.”²⁵⁴.

No percurso transversal que anima o caminho da biografada, o exemplo de Anna Cordeira adapta-se ao modelo narrativo feminino setecentista que pautou o espaço ibérico e transitou pelo Atlântico referido por Célia Maia Borges, para quem o início de um sonho ou a vivência de uma aventura no feminino seria possível, ainda que limitado por contornos de “âmbito espiritual”.

Neste cruzamento, ressalta também a tese defendida por Zulmira Santos e apresentada por nós no início desta dissertação, ao sublinhar a prevalência de exemplos de santidade no seio de famílias nobres como um sinal distinto e um símbolo, entendidos como património familiar.

Pretenderemos com base nesta asserção poder afirmar que nos cruzámos neste estudo com um exemplo de santidade construído sob um molde ou modelo de virtudes adaptadas dos livros de *Vidas de Santos*? Sem duvidarmos da influência sobre a extensão dos ecos dessa literatura de matriz hagiográfica numa coordenada geográfica que alcançou a interioridade do espaço nacional, pensamos que essas leituras serviram como um forte estímulo à imaginação. Aparentemente, encontramos em Maria do Lado alguns traços semelhantes seguidos por Teresa D’Ávila, a nomear, a leitura de obras sagradas, que no seu caso passariam pelo filtro da audição e a contemplação de imagens de Santos como ponto de partida para os quatro graus de oração. Acresce, ainda, a prática e o exercício da oração mental absorvidos desde a infância – um forte traço de cariz religioso a evoluir no domínio da mente, assumindo contornos de um instrumento de cálculo que vai disputando, através do ato de computar, o controlo e os desejos da mente.

²⁵³ *Compendio*. Ibidem. O uso do discurso direto, de autoria feminina, surge como forma de encaixe, cruzando duas modalidades de escrita: a manuscrita e a impressa.

²⁵⁴ *Compendio*. Ibidem. A data da profissão dos votos de Anna Cordeira é confirmada pelo relato das autoras – 26 de abril, sexta-feira, do ano 1631. “ (...): de modo, que na fexta feira pela manhã *infra octavam* da Pafcoa, treze dias deſpois da profiffão da mãi, lhe deu Deos eſta filha primogénita, em que ella fêſ o officio de Madre publicamente na igreja com tanta deftreza, gravidade, e fciencia, como fe toda a vida tivera fido Abbadeffa. (...)”.

No espaço solitário do oratório que acompanhámos desde a infância, a “materialidade da imagem”, os ecos da audição de obras de conteúdo sagrado e místico e a prática devocional da oração mental, devem ser entendidos como pontos de um triângulo, na construção de uma personagem híbrida, afeita com o perfil de *beata*, mas com pretensões de candidatura a *fama* de Santidade.

Esta visão do triângulo da escrita sob Ordem Divina é suportada pelas vozes do texto, ao condensarem nas “maons” do confessor a Sabedoria para a divulgação desta *vida*; o “peito” para Fortaleza do atrevimento em relatar esta matéria perante os tribunais da Igreja e “os ombros” para aceitar com Paciência as futuras perseguições²⁵⁵.

A mediação e a “supervisão” exercidas, quer pelo confessor e Mestre Espiritual Bernardino das Chagas, quer pelas duas companheiras, Anna Cordeira e Apolónia da Natividade, na evolução comportamental da biografada, constituem-se como provas testemunhais que as autoras procuram sublinhar no espaço de conquista do texto, que é o seu território da escrita.

Como interpretar, então, a vivência religiosa de Maria do Lado, segundo a perspectiva de alguns autores que serviram de instrumento de análise ao nosso trabalho?

²⁵⁵ *Compendio*, cap. XXIII, pp. 179-182. O exercício da escrita sob Ordem Divina, resultante do voto de Obediência a Deus, surge na forma de visão protagonizada pela Serva de Deus e pela pena do confessor, Bernardino das Chagas: “Pelo que livremente quero efcrever aqui a vifão, que eſta virtuosa donzela teve deſpois de lhe ferem revelados os meios da contradicção, que ficam relatados. Ainda que me exponho a ditos, que Deos remedeará; pois vê e fabe a minha tenção, que não he outra, fe não efcrever aquillo, fem o qual a hiftoria ficará diminuta. Não deixava eu de temer a cruz como fraco: e tornando-lhe a pedir diceſſe a Deos que, pois ma prometia, me déſſe feus hombros, que os meus eram fracos: feita oração, via em eſpirito a feu confeſſor com hum Chriſto crucificado no peito, que lhe affentava nas maons, que tinha juntas, e pegadas no cordão, e com os braços o media de hombro a hombro; o qual lhe falou, e diffe: *Neftas maons, peito, e hombros, fe ha de levantar eſte eftandarte*. Admirou-me, e confundio-me eſta mercê tão grande; e fabe Deos quanto me cuſtára efcrevella, fe elle me não mandara por fua ferva, ainda em fua vida, que o fizeſſe; (...). O discurso na primeira pessoa é completado por uma “costura” do texto, cruzando a grafia plural das autoras: “Foi elle fervido declarar o que eſta vifão moſtrava: e era que elle havia de ferver de maons, peito, e hombros a eſte pobre Frade para fe atrever a propor eſta matéria (como propoem) nos Tribunaes da Igreja; (...). E porque feu confeſſor havia de fer o que havia de defcobrir e manifeftar na lus, que Deos deu a eſta alma, a gloria, que fe fegue, diffe: *Neftas maons, peito, e hombros fe ha de levantar eſte eftandarte, triunfando da afronta, que os Judeos lhe fizeram em o roubar, e defacatar*: diffe que lhe havia de ferver de maons; porque lhas havia de dar para fe atrever a efcrever fuas grandezas, como neſte livro fe contém: peito para reſtitir com fortaleza ás contradicções e dificuldades, que fe lhe haviam de feguir dahi por diante: e hombros para foffrer com paciencia todo o trabalho, que daqui lhe refultaffe”: (...) Vós haveis de crear em mim fabedoria, fortaleza, e paciencia: (...)”.

Seguindo um modelo narrativo hagiográfico, este principia com a precoce santidade revelada por Maria de Brito nos primeiros anos da infância, período evidenciado por qualidades excepcionais e prenúncio de um padrão de virtudes.

O início do caminho “Purgativo” é percorrido com naturalidade, sob um modelo matricial que acreditamos ter sido o princípio do molde da figura frágil e sensível. O percurso até ao “Iluminativo” – ponto de fronteira e viragem do seu percurso existencial acentuado pela morte da mãe, cruza-se ou dilui-se com o “Contemplativo” como se por essa via se tentasse regenerar e ultrapassar a perda da mãe.

Por entre as muitas linhas que “costuram” o texto, o relato padronizado que as autoras começam por oferecer ao leitor é contaminado pela precoce experiência mística feminina mediada pelo confessor, que é também narrador, entidade coadjuvada por dois narradores femininos – as duas companheiras, que escrevem sob mandado do mesmo narrador masculino.

Neste contexto, parece-nos útil retomar, de novo, como síntese do caminho da biografada, a perspetiva que Certeau propôs para a narrativa hagiográfica, segundo a qual “na hagiografia a individualidade conta menos que o (a) personagem. Os mesmos traços ou os mesmos episódios passam de um nome próprio a outro”²⁵⁶.

Na verdade, se há traço que melhor define esta personagem é a ausência de identidade. A precoce dependência física de terceiros motivada pela carência de leite materno, a estreita ligação ao núcleo familiar, a matriz matricial conduzem o perfil da protagonista, para a entregarem, mais tarde, ao confessor e às companheiras.

Assim, a sua incorruptibilidade, a transfiguração em momentos cruciais dos êxtases, as mortificações infligidas ao corpo durante a sua breve vida, o desprezo pela vaidade do mundo, os votos da Obediência, da Castidade e da Pobreza, reforçam características padronizadas de perfeição religiosa.

Torna-se evidente que o “momento de conversão” assinalado por os dois períodos que compreenderam a sua doença devem ser interpretados como um apelo de Deus a uma maior santidade, por um processo gradativo que determinou a sua segunda doença, enigmaticamente corporizada na cifra do número treze.

²⁵⁶ Jean de Certeau, *A Escrita da História*, Gallimard, 2005, p.72.

Ora, perscrutando os silêncios e os mistérios do texto, o momento da sua morte – corolário da sua doença e ponto culminante para a concretização de milagres e outros acontecimentos extraordinários, permitem uma leitura focalizada por um caminho espiritual caracterizado pela busca de perfeição.

Neste rumo, parece-nos evidente, por último, aproximar a escrita sufragada pelas autoras do sentido etnológico e quase religioso do termo que Certeau lhe atribui: ao exorcizar a morte, introduzindo-a no discurso, “a escrita representa o papel de um rito de sepultamento”²⁵⁷. Todavia, o autor acrescenta-lhe um outro elemento.

“Por outro lado, tem uma função simbolizadora; permite a uma sociedade situar-se, dando-lhe, na linguagem, um passado, e abrindo assim um espaço próprio para o presente: “marcar” um passado, é dar um lugar à morte, mas também redistribuir o espaço das possibilidades, determinar negativamente aquilo que está por fazer e, conseqüentemente, utilizar a narratividade, que enterra os mortos, como um meio de estabelecer um lugar para os vivos. A arrumação dos ausentes é um inverso de uma normatividade que visa o leitor vivo, e que instaura uma relação didática entre o remetente e o destinatário”²⁵⁸.

A citação com que finalizamos esta dissertação vem unir muitos dos fios desta narrativa que fizeram de nós – “leitor vivo”, um interlocutor das vozes da linguagem de um remetente que permitiu a abertura de “um passado” em trânsito para “um espaço próprio” no presente.

Cremos ser esse o espaço do texto, do território de escrita do *Compendio*, que as autoras prometeram. Construído e diluído por diferentes penas, ele “é, ao mesmo tempo, um resultado e um sintoma do grupo que funciona como um laboratório”²⁵⁹.

Na verdade, esta escrita de “laboratório” que segue o molde de um corpo feminino, talhado e seduzido por caracteres de diferentes grafias, vai-se ajustando ao modelo de heroína como uma experiência que vai sendo renovada e aperfeiçoada no tempo, como se a justa forma da palavra tentasse encontrar a forma elevada da alma.

²⁵⁷ Jean de Certeau, *A Escrita da História*, Gallimard, 2005, p.107.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Jean de Certeau, *A Escrita da História*, Gallimard, 2005, p.72. “O livro ou o artigo de história é, ao mesmo tempo, um resultado e um sintoma do grupo que funciona como um laboratório”.

Bibliografia

Bibliografia Ativa

ABBADESSA, E RELIGIOSAS do convento do Santissimo Sacramento do Lourifal - *Compendio Da Admiravel Vida Da Veneravel Madre Maria do Lado*, Lisboa, na Officina de Miguel Rodrigues, 1762 [B.N.L.: R.9895].

AUGUSTO, Sara - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo e do Barroco*. Edição: Fundação Calouste Gulbenkian. Fábrica das Letras, Lda. Lisboa, 2010.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio - *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en lo Siglos de Oro*, Madrid, Ediciones Akal, 2006.

DINZELBACHER, Peter- «Nascita e funzione della santità mistica a lla fine del medioevo centrale», in *La fonction des saints dans le monde occidentall (III-XIII siècle)*, École Française de Rome, 1995, pp. 489-506.

FEITICEIROS, profetas e visionários. Textos antigos portugueses (selecção de Yvonne Cunha Rêgo), Lisboa, IN-CM, 1981.

FRANCISCANA, Editorial (ed.). - *Vida da Serva de Deus Madre Maria do Lado*. Braga, 1981.

MANERO SOROLLA, Maria Pilar - «Visionarias reales en la Españã áurea», in *Images de la femme en Espagne au XVI et XVII siècle* (org. Augustin Redondo), Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1999.

MONTEIRO, Padre Manuel - *História Da Fundação Do Real Convento Do Lourifal De Religiosas Capuchas, Escravas do Santíssimo Sacramento, E Vida da Venerável Maria do Lado, Sua Primeira Instituidora e de algumas Religiosas, que faleceram no mesmo Convento com opinião de virtude*. Edição Fac- Símile. Convento do Lourifal IMPERITURA-ALCALÁ, 2008. I.S.B.N: 978-972-8673-65-9.

MONTEIRO, Diogo - *Arte de Orar* (1630). Biblioteca da Universidade de Coimbra. Cópia em JPEG. CDU 248.

POUTRIN, Isabelle - *Le Voile et la Plume Autobiographie et sainteté feminine dans l'Espagne moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995.

RUSCONI, Roberto - *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella, 1999.

SALLMANN, Jean-Michel - «La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVI et XVII siècles», in *Culto dei Santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale (a cura di Sofia Boesch Gajano e Lucia Sebastiani)*, Roma, Japadre Editore, 1984, pp. 681-702.

SÁNCHEZ LORA, José Luis - *Mujeres, conventos y formas de religiosidade barroca*, Madrid, F. U.E., 1988.

SANTOS, Zulmira - *Literatura e Espiritualidade na Obra de Teodoro de Almeida: (1722-1804)*. Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007.

SILVA DIAS, José Sebastião da - *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, Editora da Universidade de Coimbra, 1960.

TAVARES, Pedro Vilas Boas - *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*. Edição do Centro Inter-Universitário da História da Espiritualidade, Porto, 2005.

ZARRI, Gabriella - «Les prophètes de cour dans l'Italie de la Renaissance», in *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVI siècle)*, sous la direction d'André Vauchez, Roma, École Française de Rome, 1999, pp. 649-675.

Artigos Científicos /Revistas /Jornais

BORGES, CÉLIA M. – “Espiritualidade Mística na Península Ibérica – séculos XVI e XVII”, “Revista de História”, Juiz de Fora, [U.F.J.F.], v. 10,nº2, 2004, pp. 35-54.

-----, - «Santa Teresa e a espiritualidade mística: a circulação de um ideário religioso no mundo Atlântico», in *Espiritualidade Mística e Solidão: o imaginário religioso das Carmelitas Descalças na Península Ibérica no séc. XVII*. “Atas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedade”. Universidade Nova de Lisboa, pp.1-10.

-----, - «A representação Iconográfica de Santa Teresa: mística e plástica na Península Ibérica na época barroca», in *Espiritualidade Mística e Solidão: o imaginário religioso das Carmelitas Descalças na Península Ibérica no séc. XVII*. “Atas do Congresso Internacional do Barroco Ibero- Americano”. Universidade Nova de Lisboa, pp. 380-389.

CARVALHO, José Adriano Freitas - «Eremitismo em Portugal na Época Moderna: homens e imagens», *Via Spiritus*, 9, 2002, pp. 83-145.

CONVENTO DO LOURIÇAL – Ordem Religiosa das Clarissas do Desagravo (ed.).“Revista Comemorativa do 300º aniversário da Fundação do Convento do Desagravo”. Convento do Lourical, 2010.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – “A Construção da Santidade nos Finais do Século XVI. O Caso de Isabel de Miranda, Tecedeira, Viúva e «Santa» (C.1539-1610)”. Piedade Popular. Centro de História da Cultura Terramar.Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 1999.

-----, - «Entre a Família e a Religião: a vida de João Candim (1585-1615)», in *Lusitania Sacra*, 2ªsérie, tomo V, 1993, pp. 93-120.

GARCIA, Mercedes - «A Catholic Muslim Prophet»- Agustin de Ribera, “the boy who saw Angels”, in Symposium: fuzzy studies, Part 2, Duke University Press, 2012.

MARTINS, William de Souza, - «Modelos e Práticas de Santidade Feminina no *Novo Orbe Seráfico Brasílico do Frade Antônio de Santa Maria Jabotão*». TOPOI, V.12, nº22, jan-jun.2011.

------. «Santidade feminina no Rio de Janeiro setecentista: fragmentos da vida e da experiência religiosa de Jacinta de São José (1715-1761)». Rever. Nº1. Jan-jun. 2012.

MORUJÃO, Isabel - «Literatura devota em Portugal no tempo dos Filipes: o *Memorial da Infância de Cristo* de Soror Maria de Mesquita Pimentel», *Via Spiritus* 5,1998.

------.«Entre duas memórias: Maria de San José (Salazar) O.C.D., fundadora do primeiro Carmelo Descalço feminino em Portugal». *Península*. Revista de Estudos Ibéricos, nº0, 2003.

------. «Livros e leituras na clausura feminina de setecentos». Revista da Faculdade de Letras «LÍNGUAS e LITERATURAS», Porto, XIX, pp.111-170.

SANTOS, Zulmira - «Oração e Devoção em modelos de Comportamento femininos do Séc. XVIII em Portugal: das Memórias da condessa de Atouguia ao Elogio de D. Ana Xavier», in *Richerche di storia sociale e religiosa*. (Edizioni Storia e Letteratura), Roma. A. XXXVII, nº74 – Nuova série- Giugno – Dicembre, 2008, pp. 31-47.

------. «A literatura «hagiográfica» no Brasil do tempo do Padre Antônio Vieira: da chronica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do novo Mundo (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcelos» in *Românica* - «Vieira», nº17, 2008, pp.151-166.

TAVARES, Pedro Vilas Boas - «Caminhos e Invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões)», *Via Spiritus*, 3 (1996).

Sites: Jornal *EL PAÍS*: Blog: papeles_perdidos.htm. “Apareció el demonio y se metió en mi cama”, Antonio Castillo Gómez. (28/02/2012, às 22 horas).

IPAAR.http://www.turismoaonosso redor.blogspot.pt/2008_12_01_archive.html (consulta em 12/08/2013, às 16 horas).

Bibliografia teórica

BAKHTINE, Mikhail – *Esthétique de la création verbale*. Gallimard, Paris, 1984.

BARTHES, Roland - «Le discours de l’histoire» in *Poétique*, 49, Ed. Seuil, Paris, 1982, pp.13-21.

BENVENISTE, Émile - *Problèmes de Linguistique Générale*, Gallimard, 1966, pp. 258-266.

CERTEAU, Michel de - *A Escrita da História*. 1ªed.brasileira, trad.de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHEVALIER, Jean e Alain GHEERBRANT- *Dictionnaire des Symboles*, Robert Laffont /Jupiter, Paris, 1982.

CIRLOT, Juan Eduardo - *Dicionário de Símbolos*. 1ªed., trad. de Carlos Aboim de Brito, Publicações Dom Quixote, Lda., Lisboa, 2000.

LURKER, Manfred - *Dicionário de Simbologia*.1ªed., trad. de Mario Krauss e Vera Barkou, Martins Fontes, São Paulo, 1997.

ECO, Umberto - *A Obra Aberta*. 8ª.ed., Editora Perspectiva S.A. São Paulo, 1991. Versão Digital.

FREUD, Sigmund - *Moisés e a Religião Monoteísta*. 1ª ed., trad. de Paulo Samuel, Guimarães Editores, Lda. Lisboa, 1990.

GENETTE, Gérard - *Discurso da Narrativa*, Col. Vega Universidade, s./d.

-----, *Nouveau Discours du Récit*. Ed. Seuil, Paris, 1983.

GODELIER, Maurice - «Pouvoir et langage», in *Communications*, 28. Ed. Seuil, 1978, pp. 21-27.

REIS, Carlos e Ana C. M. Lopes (orgs.) - *Dicionário de Narratologia*. Livraria Almedina, Coimbra, 1987.

REIS, Carlos et al. - «Estatuto ideológico y semionarrativo de la novella histórica», in *Refundación de la Semiótica*. Ed. Don Quijote, Sevilla, 1993.

REYES, Graciela - *Polifonia textual – la citación en el relato literário*. Madrid, Gredos, 1984.

RICOUER, Paul - *Temps et Récit I*. Paris, Ed. Seuil, 1983.

TACCA, Óscar - *As Vozes do Romance*, 2ªed., Livraria Almedina, Coimbra, 1983.

TODOROV, Tzvetan - «A Origem dos géneros», in *Os Géneros do Discurso*, Edições 70, Lisboa, 1981.